د. أودي أديب*

الصراع من الداخل

الخطاب اليهودي القومي للجيل الأول من كتاب الصهيونية

يفتتح المؤرخ البريطاني الشهير إدوارد هاليت كار كتابه الهيستوريوغرافي بشعار أدبي حول التاريخ:

كثيرا ما أفكر بغرابة، أنه يفترض أن يكون مملا، لأن نسبة كبيرة منه لا بدّ وأن تكون اختراعا (نورثانغر آبي، الفصل الرابع عشر).

ولإعادة صياغة كار، أعتقد أيضا أن نسبة كبيرة من الهيستوريوغرافيا الصهيونية لا بد وأن تكون اختراعا. لذلك، وبعكس كتاب التيار الإسرائيلي الرئيسي، لا أقرأ تاريخ الصهيونية بشكل "غائي"، بمعنى قراءته إلى الخلف ككل من البداية حتى النهاية، لكني أقرأه بدلا من ذلك من أسفل إلى أعلى كعملية ديالكتيكية.[1] بكلمات أخرى، أرى النظام الإسرائيلي الحالي كلحظة، أو مرحلة في عملية عنيفة من تاريخ الصهيونية الفلسطيني. عملية تاريخية ما زالت مستمرة ومن المحتمل أن تتحول إلى طريق آخر.

صلة هذا الجدل الهيستوريوغرافي وأهميته تكمن في سياق هيستوريوغرافيا التيار الصهيوني الرئيسي الذي يرى أن "الشعب اليهودي" وحده هو الذي قرر تاريخ الصهيونية ومن ثم أسس دولة إسرائيل. ومع ذلك سأحاول أن أبين أن فكرة "الشعب اليهودي" ذاتها لا بدّ وأن تكون اختراعا. تاريخيا كانت القيادة الصهيونية المتطرفة والعسكرية هي التي فازت، في الظروف الاستثنائية للحرب العالمية الثانية والهولوكوست، بقوة الصراع ضد التيار الصهيوني الآخر، الأكثر تنويرية واعتدالا، وضد قوى الحركة القومية الفلسطينية.

وهكذا، فإن تاريخ الصهيونية خلال فترة الانتداب كان في الواقع تاريخ القوة السائدة لحزب ماباي الأولي الفاشستي الذي يقوده بن غوريون أكثر من كونه تاريخ "اليهود" بشكل محدد.

* مؤرخ ومحاضر في الجامعة المفتوحة في إسرائيل

باختصار، يجب أن يقرأ تاريخ الصهيونية سياسيا، بمعنى أن يكون في سياق ما أسماه غرامشي "وحدة العملية التاريخية"، بدلا من قراءته أيديولوجيا، بمعايير الخطاب اليهودي القومي السائد.

كان ماركس في كتاباته المبكرة هو الذي رفض الحتمية التاريخية أو الغائية المسبقة التي تقف خلف السعي وراء أهداف الفرد:

التاريخ لا يفعل شيئا، هو لا يملك ثروة هائلة، ولا يخوض معارك. الإنسان الحي الذي يتنفس هو الذي يملك ويناضل. التاريخ لا يستطيع استخدام الإنسان للوصول إلى غاياته.. فهو ببساطة نشاط الإنسان سعيا إلى غاياته (الأعمال، مجلد ٢، ص ٩٨).

لذلك، فإن وجهة نظري هي أن تاريخ الصهيونية هو ببساطة نضال قوة لحم ودم حقيقيين لرجال ونساء يسعون وراء غاياتهم.

الأفكار المحافظة ضد التنويرية

مستلهما ماركس وفيبر، ميز هوركهايمر بين النظم المحافظة والراديكالية. النظم المحافظة، كما يفسر هوركهايمر، تدعو إلى الإذعان والانسجام مع الواقع كما نعرفه. النظم الراديكالية مدفوعة بعلمية إضافية، بمعنى وجهات النظر المتصورة أو الغائية، وتكون مهمتها نقد العالم بهدف تغييره. وفوق ذلك، فإن الأولى مقحمة على المجتمع من عل كشكل مكمل من قبل "معطى" طبيعي/خلقي/مقدس أو علمي، بينما تأتي الأخيرة من أسفل، كرابط "الإرادة العامة" للمجتمع.

ولا يستطيع الإنسان أن يتجنب أن يرى إلى أي مدى يناسب الخطاب القومي اليهودي الإطار المرجعي للنظم المحافظة. لذلك، فأنا أنظر إلى الأيديولوجيا القومية اليهودية كمحاولة عنيدة لتفكيك النظام الموحد لفلسطين الانتدابية، وعلاقاته كثنائية قومية محددة بمعايير إثنية/ثقافية، وإعادة تحديده. وهذا يعني استبدال المجتمع الفلسطيني التعددي بتشكيل قومي يهودي خاص. وهكذا فإن كتاب التيار الصهيوني الرئيسي ركزوا على وجهة النظر الجوهرية اليهودية للأيديولوجيا الصهيونية. وبالتركيز على مبادئ النظام الصهيوني اعتبروا المستعمرة الصهيونية من البداية، كما يسميها هوبسباوم "أولوية قومية"، بمعنى أنها تجمّع قومي يهودي انبثق في "أرض إسرائيل" مستقلا عن المجتمع والجغرافيا في فلسطين العثمانية والانتدابية. والمشكلة الرئيسية في هذه الأيديولوجيا الأصولية الرومانسية الجديدة هي غياب وجهة النظر السياسية العقلية. وفوق ذلك، فإن هذه الحالة ذات التوجه الماضوي، والدوافع الثقافية قدمت من قبل كتاب الصهيونية باعتبارها مكسبا خلقيا وروحيا لتشكيلهم القومي اليهودي، يخالف الواقع الدنيوي لفلسطين الانتدابية.

على أية حال، فإن على الإنسان أن يميز بوضوح بين كتاب التيار الرئيسي الذين أعادوا بناء الأيديولوجية اليهودية السائدة وكرروها، والكتاب الأكثر تنويرا وتقدمية ممن كانوا معارضين للقيادة الصهيونية في ذلك الوقت. لذلك، كان الجيل الأول من كتاب الصهيونية منقسما بعمق بواسطة صراع قوة بين الكتاب المحافظين والتنويريين. وسياسيا، كان هذا الصراع بشكل أساسي بين ما أسميه "أيديوكراسي يهودية"، بمعنى سيطرة نموذج فاشي أولي للأيديولوجيا القومية اليهودية في مواجهة نوع من القومية الفلسطينية اليهودية، أو كما تعود كتاب الصهيونية التنويرية تسميتها، "الثنائية القومية".

كتاب الصهيونية: الصراع من الداخل

كان الجيل الأول من كتاب الصهيونية في غالبيته من أصول أوروبية شرقية أو ألمانية. وقد هاجر هؤلاء إلى فلسطين خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، وأسسوا دائرة الدراسات اليهودية والصهيونية في الجامعة العبرية في القدس. كان ذلك حين كانت هي الجامعة الوحيدة، كما كانت واحدة من أهم مؤسسات اليشوف الصهيوني وبعد ذلك في دولة إسرائيل الفتية. لذلك يعتبر الاحتفال بافتتاحها عام ١٩٢٥ معلما في التاريخ الصهيوني. وقد رأى يوري رام في دراساته الاجتماعية النقدية أن:

علم الاجتماع الذي تم تطويره في الجامعة العبرية بداية خمسينيات القرن العشرين كان مشبعا بالأيديولوجيا السائدة لذلك الزمان والمكان: الصهيونية في نصّها الرسمي.[٢]

تعامل أكاديميو هذا الجيل مع الصهيونية من خلال وجهة نظرهم الألمانية والأوروبية الشرقية، ووجدوا داخلها حلًّ "المسألة اليهودية". وبكلمات أخرى، كانت الصهيونية بالنسبة لهم "الانعتاق الثاني" ليهود أوروبا الشرقية بعد فشل الأول.[٣] ويتجادل غيرشون شوليم، أحد الشخصيات القيادية في الجيل الأول لأكاديميي الصهيونية، مع المدرسة الدينية التي عرّفت الصهيونية بمعايير المسيحانية اليهودية. وكما أوضح أفييتزر رافيتسكي، فإن الأخيرة رأت "التحقيق التاريخي على ضوء الحلم المسيحاني" (رافيتسكي،

يكشف تحليل سريع لعناوين الكتب الصهيونية الهيستوريوغرافية والاجتماعية التي نشرت في النصف الأول من القرن العشرين، ومحتوياتها، أنها نسبت إلى الصهيونية ما يسميه هوبسباوم "حالة أمة في دير"، أو ما يسميه سميث "مجتمع هبوط عام". وهكذا فإن الصهيونية قد صنفت كإحياء عفوي لشعب قديم كان دائما بنفسه ولنفسه مستقلا عن الظروف الاجتماعية والسياسية. لذلك قدمت الصهيونية كإحياء قومي متأصل في الظروف اليهودية في أوروبا الشرقية مع تحول القرن. وباستخدام تيبولوجيا ماكس فيبر (دراسة الرموز) للفعل الاجتماعي، كانت الصهيونية قد عرفت هناك بأنها "فعل قيمي عقلي"، بمعنى نوع من الفعل يدفعه الإيمان بنهاية مطلقة "دون اعتبار للثمن المحتمل" (فيبر، ١٩٦٨). طبقا لذلك، فقد وصف المستوطنون الصهيونيون في هذه الكتب كـ"حالوتزين" (رواد) بال

١٩٩٣). ولا يتفق شوليم مع التصوير الديني للصهيونية بأنها "حلم مسيحانيّ"[٤]. وهو يرى أن "المثال الصهيوني شيء والمثال المسيحاني شيء آخر" مع ذلك، فإن شوليم، إضافة إلى جميع كتاب جيله، رأى مغامرة الصهيونية بمعايير قومية يهودية. لذلك جادل:

كصهيوني أتوق إلى تحرير شعب إسرائيل.. الصهيونية تجسد شوق اليهود إلى أن يكونوا في مكان آخر[...] هذا التواجد في مكان آخر ارتبط كليا بأمنية يائسة للتواجد في الوطن.[٥]

لقد رأى شوليم الصهيونية من الداخل، أي، كما كانت بالنسبة لجيله من كتاب الصهيونية في بداية القرن العشرين.[٦]

يكشف تحليل سريع لعناوين الكتب الصهيونية الهيستوريوغرافية والاجتماعية التي نشرت في النصف الأول من القرن العشرين، ومحتوياتها، أنها نسبت إلى الصهيونية ما يسميه هوبسباوم "حالة أمة في دير"، أو ما يسميه سميث "مجتمع هبوط عام". وهكذا فإن الصهيونية قد صنفت كإحياء عفوي لشعب قديم كان دائما بنفسه ولنفسه مستقلا عن الظروف الاجتماعية والسياسية. لذلك قدمت الصهيونية كإحياء قومي متأصل في الظروف اليهودية في أوروبا الشرقية مع تحول القرن. وباستخدام تيبولوجيا ماكس فيبر (دراسة الرموز) للفعل الاجتماعي، كانت الصهيونية قد عرفت هناك بأنها "فعل قيمي عقلي"، بمعنى نوع من الفعل يدفعه الإيمان بنهاية مطلقة "دون اعتبار للثمن المحتمل" (فيبر، ١٩٦٨). طبقا لذلك، فقد وصف المستوطنون الصهيونيون في هذه الكتب كـ"حالوتزين" (رواد) بالتأكيد لأنهم وضعوا إيمانهم القومي اليهودي موضع الفعل، بغض النظر عن الثمن الذي يدفعونه من أنفسهم.

وبعكس ذلك، وفيما بعد الواقع، يستطيع الإنسان أن يرى بوضوح أن موقف الصهيونية، في واقع فلسطين العثمانية والانتدابية، يمكن أن يحدد بمعايير "الوسيلة العقلانية". وهذا نمط من الفعل يتفق مع المجتمع الرأسمالي الحديث أكثر من المجتمع اليهودي القديم - الحديث.

كانت الصعوبة الرئيسية في تقديم هذه الكتب هي حالة اختراع الصهيونية الحديثة كغائية ميتافيزيقية للتاريخ اليهودي. مع ذلك، فإن الماضي التاريخي بقدر ما يحدد الحاضر فهو محدد به. لذلك، وباستخدام مصطلح غرامشي، كانت الصهيونية "وحدة العملية التاريخية" (غرامشي، ١٩٨٨). وهي وحدة لا يمكن تفسيرها بالحتمية و/أو غائية الماضي التاريخي اليهودي، ولا بالدوافع الذاتية الواضحة لقادة الصهيونية أنفسهم. كظاهرة سياسية، كانت الصهيونية بكل تأكيد ماضي التاريخ اليهودي مفصلا ثم معاداً تفصيله بمعايير السياق التاريخي الخالص لفلسطين العثمانية والانتدابية في النصف الأول من القرن العشرين.

يقول ستيوارت هال:

ليست فكرة الهوية أمرا موجودا، يتجاوز المكان والزمان والتاريخ والثقافة. الهويات الثقافية تأتي من مكان ما، ولها تواريخ. لكنها مثل كل شيء تاريخي، تمر بتحولات ثابتة (هال، ١٩٩٠).

وقد استلهم الكتاب الصهيونيون الهوية اليهودية بالطبع. مع ذلك، فإن الهوية اليهودية "مثل كل شيء تاريخي" تم تفسيرها وإعادة تفسيرها بالتأكيد من قبلهم بمعايير "القالب التاريخي" السياسية لفلسطين العثمانية والانتدابية. وبالتالي، لم تكن مادة البحث لدراساتهم هي الهوية اليهودية "كما هي حقيقة"، كهوية مقدسة بذاتها أو لذاتها. صارت بدلا من ذلك هوية يهودية كما كانت

لهم، كأعضاء في **اليشوف** الصهيوني مع ما يربطها بالفلسطينيين، السكان الحقيقيين ومالكي أرض فلسطين. لذلك، كان الكتاب أنفسهم على خلاف عميق أساسا حول تبعات التاريخ اليهودي و/أو الهوية فيما يتعلق بالفلسطينيين. كانوا منقسمين انقساما كبيرا إلى مدرستين للتفكير. كان هناك التيار القومي الرئيسي، من أصول روسية في الغالب، مثل المؤرخ اليهودي والتربوي باروخ بن يهودا، والمؤرخين اليهوديين الشهيرين، بن تسيون دينور ويعقوب كاتس من ناحية، والأكاديميون التنويريون الإنسانيون، من أصول ألمانية في الغالب، مثل مارتن بوبر ويهودا لايب ماغنيس وغيرشون شوليم وعكيفا إيرنست سيمون وشموئيل هوغو بيرغمان، من ناحية أخرى. في المحصلة، أنشأ الأخيرون عام ١٩٢٥، حركة سياسية صغيرة اسمها بريت شالوم (تحالف السلام). وقد مزجت بنجاح، أهدافا وطنية وعالمية. كانت أهدافها العملية أولا وقبل كل شيء، تأسيس دولة ثنائية القومية في فلسطين، مع العرب، قائمة على الإيمان بأن العرب واليهود لهم حق في البلاد. الدولة المشتركة سلمية، ديمقراطية، تقدمية وتنويرية، وكل من المجتمعين القوميين اللذين يشكلانها يساهم في تراثها الديني والثقافي. وسوف تكون نموذجا أمام العالم يحتذي به. والمبادئ التي توضح الخطة تتعالى على كل السياسات، ويجب أن تكون خُلقية وموضوعية وغير قائمة على المصالح، وعليها أن تسير على خطى أرفع المبادئ العالمية للعدل والمساواة وحقوق الإنسان. وقد سارت بريت شالوم على تعاليم أحاد هاعام،[٧] المثقف اليهودي الروسي، مؤسس "الصهيونية الروحية"، مدرسة التفكير الصهيوني التي عارضت صهيونية هيرتسل السياسية منذ البداية. لذلك، وسيرا على خطى الأفكار اليهودية الروحية لأحاد هاعام، رأى بريت شالوم في تعاليم أنبياء التوراة، خاصة حول السلام العالمي والعدل الاجتماعي والحياة الروحية، أساسا لموقفه الصهيوني تجاه الفلسطينيين.

باروخ بن ـ يهودا: الهيستوريوغرافيا الصهيونية خلال فترة الانتداب

أحد الكتب المبكرة التي قدمت وجهة النظر الصهيونية الأيديولوجية كان كتاب (تاريخ الصهيونية ـ حركة الإحياء والتحرير في إسرائيل) الذي نشر عام ١٩٤٠. مؤلفه، باروخ بن ـ يهودا (١٨٩٤ ـ ١٩٩٠) كان شخصية بارزة في نظام التعليم الخاص باليشوف الصهيوني ودولة إسرائيل الفتية. خلال فترة الانتداب، منذ ١٩٢٠، كان يعلِّم في جيمنسيا هيرتسليا ـ أول مدرسة ثانوية صهيونية في تل أبيب، وأرفعها مستوى. وفي الوقت نفسه، وكصهيوني ناشط، كان واحدا من الآباء المؤسسين لماحنوت هأوليم (حركة الشباب الخاصة بحركة العمل الصهيونية) ومجلس المعلمين الخاص بالصندوق القومي اليهودي. وفي السنوات ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨ ترأس دائرة التربية في فئاد لئومي، وبعد تأسيس دولة إسرائيل أصبح أول مدير لوزارة المعارف والثقافة. وسيرة بن يهودا تلخص الروح الصهيونية خلال فترة الانتداب، بمعنى الظروف الجمعية لليشوف الصهيوني ودولة إسرائيل الفتية. هذه الظروف فُرضت على الكتاب الصهيونيين كما أنها خلقت من قِبَلهم أيضا. وفي الواقع أن بن ـ يهودا، كباحث وناشط صهيوني، لعب دورا كبيرا فيما يسميه جيلنر وهوبسباون "اختراع" القومية اليهودية، أي النظام القومي لليشوف الصهيوني ودولة إسرائيل الفتية. وهو في الوقت نفسه "اخترع" الأيديولوجيا الصهيونية ككاتب، ومارس اختراعه الأيديولوجي وأشاعه كمعلم، وناظر مدرسة، ومديراً لنظام التعليم الإسرائيلي الصهيوني. لذلك فإن دراسته تقدم بوضوح التوجه القومي الأيديولوجي لليشوف الصهيوني في ذلك الوقت. لذلك نبدأ بكتاب بن ـ يهودا كنموذج و/أو "نمط مثالي" للهيستوريوغرافيا الصهيونية الأيديولوجية. وهو واحد من الكتب التي تؤشر على التوجه الأيديولوجي لنظام التعليم الصهيوني الذي شكل وجهة النظر الصهيونية للجيل الثاني من الباحثين الإسرائيليين.

يبدأ بن ـ يهودا قصته مستوحيا المسيحانية اليهودية القديمة حول العودة إلى صهيون ـ الوطن القديم للشعب اليهودي. الفصل الأول من كتابه يحمل عنوان "حنين الأجيال إلى صهيون". ويقول بن ـ يهودا إنه منذ خراب الهيكل، وخلال ٢٠٠٠ عام من الشتات، لم يفقد اليهود الأمل في العودة إلى أرضهم.

وقد رأى بن ـ يهودا الصهيونية كذروة للمسيحانية اليهودية القديمة المتدينة. كانت الصهيونية، طبقا له، المحاولة الوحيدة والأخيرة الواسعة النجاح بين المحاولات التي لا تنتهي من قبل "الأفراد والجماعات اليهودية لإحياء اليشوف اليهودي في أرض إسرائيل". مع ذلك، فإنه يعترف في الوقت نفسه، بأن الحركة الصهيونية كانت من ابتكار زمنها؛ وأن الصهيونية استوحت الانعتاق الأوروبي وشكل دافعا لها. كان اليهود المتحررون والمتنورون لا المتدينون الأرثوذكس هم الذين أحيوا الفكرة القومية اليهودية القديمة وأعادوا بناءها أواسط القرن التاسع عشر. وضمن

تأسست المنظمة الصهيونية الأولى، أحباء صهيون، كما يشرح بن يهودا، عام ١٨٨١ فقط، في أوديسا، من قبل مثقفي النخبة اليهودية الروسية (ماسكيليم) ممن حاولوا، خلال سبعينيات القرن التاسع عشر، على طريقة زملائهم من الروس، تنوير المجتمعات اليهودية التقليدية وتحريرها. انتقالهم إلى الصهيونية، أي إلى القومية اليهودية، يجب أن ينظر إليه كرد فعل لموجة المجازر التي اجتاحت جنوب روسيا وأوكرانيا بعد اغتيال القيصر ألكسندر الثاني. بكلمات أخرى، فهو لم ير التنظيم الصهيوني الناشئ، لا كحالة مستمرة، ولا كذروة للانعتاق اليهودي الأول، بل كرد فعل يهودي ثان على فشل الانعتاق في وسط أوروبا وشرقها.

آخرين، يذكر بن ـ يهودا حالة يهوشواع ستامبر كنمط مثالي على الصهيونية المبكرة في ستينيات القرن التاسع عشر.

كرجل شاب، أصبح يتحمس لفكرة الإحياء اليهودي [...] لقد حصل على تعليم في مدارس دينية يهودية ومدارس ثانوية هنغارية. الإحياء الهنغاري [...] والتأجج القومي للجماهير الهنغارية، أثارا فيه غيرة قومية [...] فقرر على الفور أن يهاجر إلى أرض إسرائيل [...] ليرى أول برلمان يهودي في القدس.[٨]

ويفسر بن ـ يهودا الفكرة الصهيونية المبكرة كصورة من القومية الأوروبية منتصف القرن التاسع عشر. ويبدو تفسيره على وفاق مع نموذج كيدوري للقومية في آسيا وإفريقيا اللتين تأثرت المجتمعات التقليدية فيهما بأفكار الإحياء المعاصرة في الغرب.[٩] ولكن بن ـ يهودا يرى في النهاية، فيما يخص بحالة اليهود، أن رد الفعل "المباشر" هذا للتنوير الأوروبي كان محدودا وسط أفراد مثاليين فشلوا في إثارة الحماسة القومية لدى الجماهير اليهودية، وبالتالي إحياء المجتمع اليهودي التقليدي.

تأسست المنظمة الصهيونية الأولى، **أحباء صهيون**، كما يشرح، عام ١٨٨١ فقط، في أوديسا، من قبل مثقفي النخبة اليهودية الروسية (ماسكيليم) ممن حاولوا، خلال سبعينيات القرن التاسع عشر، على طريقة زملائهم من الروس، تنوير المجتمعات اليهودية التقليدية وتحريرها. انتقالهم إلى الصهيونية، أي إلى القومية اليهودية، يجب أن ينظر إليه كرد فعل لموجة المجازر التي اجتاحت جنوب روسيا وأوكرانيا بعد اغتيال القيصر ألكسندر الثاني. بكلمات أخرى، فهو لم ير التنظيم الصهيوني الناشئ، لا كحالة مستمرة، ولا كذروة للانعتاق اليهودي الأول، بل كرد فعل يهودي ثان على فشل الانعتاق في وسط أوروبا وشرقها.[١٠]

وبن ـ يهودا، مثل معاصريه، يبرز أهمية أتباع **أحباء صهيون** الشباب الذين استقروا في فلسطين:

هؤلاء الشباب حققوا هدفهم بدم القلب، ونقلوا حقائقهم إلى أجيال المستقبل من العائدين إلى صهيون. وهكذا أصبحوا رمزا لموجة الهجرة الصهيونية الأولى.[١١]

ويبدو أن بن ـ يهودا قام بتشويه الواقع من أجل أن يناسب رؤيته للصهيوني المثالي الشاب المتنور وكأنه وسط الحركة. وفي الحقيقة أن مؤسسي أحباء صهيون لم يكونوا المثاليين المتنورين الذين يبحث الكاتب عن تصوير لهم، لكنهم كانوا أقرب إلى مجموعة بالغة من الناس خائبي الأمل.[١٢]

ويبدو أن الصهيونية، في معارضة لنموذج كيدوري، جاءت كردة فعل قومية يهودية للسياسة القومية للقيصر، لا كحركة "إحياء" جديدة وتنويرية مقابل وجهة النظر اليهودية التقليدية. وطبقا لذلك، فإن بن ـ يهودا يختار أن يقتبس كلمات بنسكر المتفائلة ـ وهو طبيب أصبح في الستينيات كاتبا صهيونيا بارزا وانتخب رئيسا لأحباء صهيون. وأوضح بنسكر في خطابه في المؤتمر الأول لأحباء صهيون في كاتوفيتز، الموقف الذي يمكن تجنبه لمعارضي الانعتاق واللاساميين من الأغيار وقرر أنه:

من خلال الغيوم الكثيفة التي تقف بباب المجتمع الإنساني لتشعل غضب الأغيار وتثير العواصف في البلدان فوق رؤوس اليهود [...] علينا أن نعود إلى الأرض.

وفي الفصلين الأخيرين من كتابه، يركز بن ـ يهودا على "المخلِّص والمخلّصين". كان "المخلصّ" هو البارون إدموند دي روتشيلد، المحسن اليهودي الفرنسي الشهير الذي مول المشروع الاستعماري لأحباء صهيون كاملا.

"كمخلص وقائد لأمة مجيدة"، كما يكتب بن ـ يهودا، "أخذ على عاتقه مسؤولية أن يوصل إخوته إلى أرض الميعاد". ويقدم بن ـ يهودا مشروع روتشيلد الاستعماري بمعايير صهيونية مثالية، وكأنه "خلص أرضا جديدة لشعب إسرائيل وأحياها".[١٣] أما "المخلِّصون فهم الرواد الأوائل (الذين) طرزوا بيد مجتهدة شبكة البناء والإحياء".[١٤]

ويبدو أن المؤلف يتماهى كليا مع أبطال قصته الصهيونية. وهكذا فإنه يستخدم كل المصطلحات الأيديولوجية للمرجعية الصهيونية،

سوق العمال في مدينة ملبس في صورة تعود للعام ١٩٢٣

وبذلك يظهر كتابه أقرب إلى نشرة صهيونية منه إلى دراسة أكاديمية. وفوق ذلك، وفي مناسبات عدة، كان يستخدم ضمير المتكلم في حالة الجمع "نحن". "عصرنا"، كما يكتب "هو عصر الصهيونية".[١٥] إضافة إلى ذلك فهو يعلي من شأن مناحيم يوسينكين - أحد القادة المؤسسين للصهيونية - ويقتبس عنه قائلا إن "هذا الكتاب يجب أن يقرأ ويدرس من قبل "شباب أرض إسرائيل"، كما أن الكتاب نشر من قبل دائرة الشباب في الصهيونية التنفيذية.

ولا عجب في أن الفلسطينيين نادرا ما ذكروا في كتاب بن - يهودا. من وجهة نظره اليهودية الأوروبية الشرقية، فإن فلسطين العثمانية "الحقيقية" قدّمت في الغالب كأرض مهجورة وبور لعرب مهجورين وبرّيين. ولهذا السبب، فإن وصفه للسكان المحليين يقف على النقيض من وصف المستوطنين المجتهدين المثاليين.

> الجيران يراقبون بشكل ينذر بالسوء، ويكمنون ليل نهار، مخربين الشتلات والممتلكات، ولا يستنكفون عن القتل. على الإنسان أن يكون حذرا منهم لدرجة المراقبة في الليل والعمل في النهار بينما تحمل يده الثانية السلاح.[١٦]

وجهة النظر هذه في السكان الفلسطينيين المحليين كغرباء، ولذلك يجلبون الشؤم، عنصر طبع موقف أوائل المستوطنين الصهيونيين. وتستطيع قراءة سريعة للمقالات والرسائل والمذكرات التي كتبها المستوطنون الأوائل، أن تكشف هذا الموقف. يصف إيلي أهارون آيزنبيرغ - أحد مؤسسي ريشون ليتسيون، أول مستوطنة في فلسطين - في مذكراته، كيف بادر إلى شراء دوران مانور المجاورة. وهكذا يكتب:

> أتمنى أن نتمكن هذا العام من إنقاذ الإقطاعية من أيدي الغرباء. [...] إخواني - قلت - أنتم ترون الآن **الثعالب والبدو**، الخراب والبرية، (لكنكم) ستعيشون حتى تروا الرجال والنساء المسنين والأطفال يضحكون في شوارع المستوطنة الجديدة.[١٧]

وكتب مجلس مازكيريت باتياه، إحدى مستوطنات الهجرة الأولى، رسالة إلى مجلس **أحباء صهيون** في وارسو عام ١٨٨٤ يقول إن "هناك مساحة كافية للاستيطان في أرض الجليل حيث لا أعداء ولا **معوقات**"[١٨]

ووصف إسرائيل غلعادي، أحد الأعضاء المشهورين لمنظمة **هاشومير**، في مذكراته ظروف واحد من حوادث العنف التي حدثت بين مستوطن من سيجيرا وقروي من قرية كفر كنا القريبة. كتب غلعادي:

> بدأ العرب يسرقون نعاجاً من القطيع، ويحصدون القمح ويجتثون الجذور، وكانوا مستعدين لمهاجمة المستوطنة. وكنا نقابلهم كل الوقت والسلاح في يدنا.[١٩]

على أية حال، وفي الوقت نفسه، وخاصة في الفترة الأولى من الاستعمار الصهيوني، كانت هناك حالات من العلاقات الطبيعية،

أبراهام شابيرا، أحد الأبطال العسكريين للهجرة الأولى، كان يتحدث العربية بطلاقة، وله علاقات صداقة مع الرموز ووجهاء من القرى المحيطة بمستوطنته بتاح تيكفا. وفي واحدة من قصصه الكثيرة، يصف كيف ساعده الشيخ محمود وأفراد من قبيلته في استعادة حصانين سرقا من المستوطنة.

ويبدو أن المستوطنين الصهيونيين الأوائل كانوا يعاملون جيرانهم العرب. وبعضهم كانوا عمالا لديهم. بطريقة عملية مباشرة غير سياسية. وبتلخيص غيلنر: في حالتهم كان الاقتصادي غير متطابق مع القومي. واستنادا إلى تيبولوجيا شافير فإن "المستوطنات الزراعية" للهجرة الأولى بخلاف "المستوطنات الزراعية الإثنية" للهجرتين الثانية والثالثة، لم تستثن السكان المحليين.

وربما من علاقات الصداقة، بين أفراد من المستوطنين الصهيونيين وجيرانهم العرب، إضافة إلى توضيحات عطوفة ومواقف أبوية.

وصف يعقوب روئي في مقالة له بعنوان 'علاقات بين رحوفوت وجيرانها العرب، ١٨٩٠-١٩١٤' هذه العلاقات بمعايير استعمارية طبيعية. أوضح روئي:

> كان أقرب جيران رحوفوت في غالبيتهم من العرب. هذه الظروف، إلى جانب صغر اليشوف اليهودي وتوزعه، وعدم قدرة اليشوف ككل، وكل مستوطنة على انفراد، على تحقيق مظهر من مظاهر الوجود المستقل، كل ذلك جعل الاتصال الثابت مع السكان العرب أمرا لا يمكن تجنبه.[٢٠]

مئير ديزنغوف، احدى الشخصيات المهمة في الهجرة الأولى، وأحد مؤسسي تل أبيب وعمدتها لعدة سنوات، كان يحظى بالاحترام والإعجاب من قبل شيوخ البدو ومخاتير القرى وسط البلاد، جنوب تل أبيب. وهو في مذكراته يلقي الضوء على هذه العلاقات. في إحدى المناسبات، كما يكتب، وفي طريقه إلى الطنطورة، دعاه الشيخ أبو زكي إلى منزله.

> جاء كل البدو المجاورين إلى المأدبة، لأن أبو زكي قال: "ليأت الجميع ترحيبا بالضيف". [...] وقد أوضح شقيق الشيخ موقف القبيلة من الديانات الأخرى. 'نحن العرب'. كما قال. 'واليهود، لنا أب واحد. وقد خلقنا إله واحد كما أن عاداتنا ليست مختلفة.' وقد كان جميع الحاضرين سعداء بسماع كلمات الشيخ.[٢١]

أبراهام شابيرا، أحد الرموز العسكريين للهجرة الأولى، كان يتحدث العربية بطلاقة، وله علاقات صداقة مع شيوخ ووجهاء من القرى المحيطة بمستوطنته بتاح تيكفا. وفي واحدة من قصصه الكثيرة، يصف كيف ساعده الشيخ محمود وأفراد من قبيلته في استعادة حصانين سرقا من المستوطنة.

ويبدو أن المستوطنين الصهيونيين الأوائل كانوا يعاملون جيرانهم العرب. وبعضهم كانوا عمالا لديهم. بطريقة عملية مباشرة غير سياسية. وبتلخيص غيلنر: في حالتهم كان الاقتصادي غير متطابق مع القومي. واستنادا إلى تيبولوجيا شافير فإن "المستوطنات الزراعية" للهجرة الأولى بخلاف "المستوطنات الزراعية الإثنية" للهجرتين الثانية والثالثة، لم تستثن السكان المحليين. وفي الواقع أن المستوطنات الأحادية الزراعة (التي تكتفي بزراعة نوع واحد) للسابقين، كانت تقوم في الغالب على جهد الجيران العرب ومنتجاتهم الزراعية. لذلك كانت حياة المستوطن الصهيوني الأول مرتبطة بحياة جيرانه العرب. وتشرح أنيتا شابيرا:

> موقف نخبة المستوطنين تجاه العرب كان يقوم على الاعتراف بالفائدة. لكن أعضاء الهجرة الثانية لم يقبلوا هذا الوقف [...] لأنه إذا كان على المستوطنين أن يتغلبوا على ميلهم الطبيعي لتشغيل عمال رخيصين، فإن على الإنسان أن يبرز التناقض المتأصل بين العمال العرب والمهاجرين الذين يملكون وعيا طبقيا، الأعضاء المؤسسين لبوعالي تسيون (أول حزب عمالي صهيوني) الذين أخذوا منذ العام ١٩٠٧ بإبراز السمة القومية للصراع.[٢٢]

وقد أراد الصهيونيون الشباب في روسيا القيصرية مع نهاية القرن أن "يطبعوا" الطبقة العمالية اليهودية في فلسطين كقاعدة ونقطة انطلاق للتطبيع القومي ليهود أوروبا الشرقية. وتشرح أنيتا شابيرا:

> كان الشذوذ اليهودي متمثلا بإبعاد اليهود عن العمل اليدوي وبوجود عدد كبير من اليهود العاطلين عن العمل ممن لا يستطيعون العمل في الشتات. وهذه القضايا يمكن أن

تحل على أرض يهودية، حيث [...] ستتحول هذه الطبقات الاجتماعية إلى بروليتاريا يهودية ضخمة. كقاعدة صلبة لبناء طبيعي لمجتمع يهودي جديد.[٢٣]

وبالضرورة، في فلسطين العثمانية ذلك الوقت، وفي غياب ظروف طبيعية، أي ظروف رأسمالية أوروبية غربية، فإن الفكرة الاشتراكية اليهودية للهجرة الثانية تحدث بواقع ما كان، طبقا لشافير، المشروع الزراعي الكولونيالي للهجرة الأولى. وهكذا فإن المهاجرين اليهود لم يشكلوا بروليتاريا يهودية جديدة، بل انضموا إلى البروليتاريا الزراعية العربية الناشئة التي كانت تعمل في المستوطنات الصهيونية. ولدى صدامهم مع العمال العرب، دافعوا عن نمط جديد من الاستيطان، تسميه شافير "المستعمرات الزراعية الإثنية [...] التي امتلكت هوية قومية أوروبية متقدمة وعارضت المزج الإثني".[٢٤] المزارع الإثنية الخاصة للصهيونيين "الاشتراكيين" "اكتسبت حيوية" وصارت بالتدريج نمطا سائدا للاستيطان الصهيوني. ويبدو أن اليشوف الصهيوني حصل على موقع في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، غالبا لأن قادته عمدوا إلى جمع أفكارهم الاشتراكية التنويرية مع المستعمرة الزراعية الصهيونية. مع ذلك، فإن الموقف الكولونيالي الأوروبي تجاه السكان الفلسطينيين المحليين ميز اليشوف الصهيوني عن المجتمع اليهودي القديم الذي كان موقفه تجاه العرب يتحدد من خلال نظام "الملّة" العثماني التقليدي. لم يشغل المجتمع اليهودي القديم جيرانه المسلمين، ولم يرعهم، ولم يستثنهم كليا. بدلا من ذلك عاش إلى جانبهم كمجتمع لديانة مستقلة.[٢٥] وقد قفز بن-يهودا عن هذين الفرقين: بين المجتمع اليهودي القديم واليشوف الصهيوني الجديد، وبين الموقف الكولونيالي للهجرة الأولى والموقف القومي الشرق أوروبي للهجرتين الثانية والثالثة. وطبقا لتفسيره كانت هناك قصة واحدة، أو باستخدام مصطلح ما بعد الحداثة، رواية واحدة، هي بالتحديد الرواية القومية الخاصة بجيله.

بن-تسيون دينور: الناطق الرسمي

كان بن-تسيون دينور باحثا شهيرا من أصول روسية قاد الأبحاث في دائرة الدراسات اليهودية في الجامعة العبرية أكثر من عشرين سنة. "أسس دينور"، كما يشرح إيلان بابي، "مدرسة المؤرخين، مدرسة القدس، التي حاولت خلال ثلاثينيات القرن العشرين 'إعادة كتابة التاريخ اليهودي واضعة أرض إسرائيل في المركز'".[٢٦] وفي الوقت نفسه، كان عضوا ناشطا في **الماباي** ولعب دورا مهما في المؤتمر (الكونغرس) الصهيوني خلال فترة الانتداب. بعد تأسيس دولة إسرائيل عمل كوزير للمعارف والثقافة من ١٩٥١ حتى ١٩٥٥. كما لعب دورا رئيسيا في الحياة الثقافية لليشوف الصهيوني ودولة إسرائيل الفتية، وشارك بشكل معتبر في إعادة بناء الأيديولوجية القومية اليهودية. "خلال هذه الفترة"، كما يستنتج أوري رام، "كان من أبرز المثقفين الملتزمين في المجتمع".[٢٧]

وهكذا بدت كتابات بن تسيون دينور وكأنها تلخص التزام السياسة الصهيونية الواقعية بالوصايا اليهودية الأصلية. وفي مقالة بعنوان "فرادة التاريخ اليهودي فيما يخص الأصول والاستمرارية"، يركّب دينور تفسيره الصهيوني للهوية اليهودية. وهو يطرح في البداية أن مادة البحث اليهودية تهتم **باستمرارية** العملية التاريخية **وبالتغييرات** التي تحدث.

يتقرر كل حادث تاريخي من خلال العلاقة بين الاثنين.

وفي حالة اليهود "يستطيع الإنسان أن يجد ستة عناصر تاريخية فريدة لم تتوقف قط عن وظيفتها.[٢٨]

ويعتقد دينور أن هذه العناصر الستة تعرِّف اليهود باستمرار كشعب، وتميزهم بالتالي عن الشعوب من حولهم. مرجعية تفسير دينور هي التوراة وبعض النصوص اليهودية التقليدية التي، طبقا لما يقول، يجب أن تعامل "كشهادة حول الشعب منذ بدايته". ويرى دينور أن الشعب يفسر أولا كمجموعة عرقية. والنص التوراتي، كما يستمر، يكشف لنا "هذا الأصل العرقي القديم، إضافة إلى وعي شعب إسرائيل بأصله. ويؤكد دينور أن "التميّز الإثني" كان سبب جعل اليهود شعبا. "الشعب"، كما يشرح، "حافظ بكل ثبات على فرادته الإثنية".

العنصر الثاني الثابت، القديم أيضا، كان واضحا أنه الديانة اليهودية. الوقوف على جبل سيناء، كما يرى دينور، حيث جلب موسى للشعب الوصايا العشر، حوّل **بني إسرائيل** إلى **شعب** إسرائيل. "العنصر الديني"، مثل العنصر العرقي، كان، من وجهة نظره، في الوقت نفسه، حدثا ميثولوجيا وفعلا ذاتيا للوعي الجمعي و/أو إعادة تجميع لهذا الحدث. أما العناصر الأربعة الأخرى فكانت أكثر عقلانية، أو باستخدام تعبير كون "تطوّعية"، وهي السمات الاجتماعية والثقافية التي عرّف بها اليهود **أنفسهم**.

تفسير دينور للهوية اليهودية يناسب تماما النموذج القومي في ألمانيا وأوروبا الشرقية، الذي يرى أن الهوية مسألة أولية و/أو ميتافيزيقية، وليست اختراعا سياسيا حديثا. وهو يرى فوق ذلك أن اليهود كانوا يحدِّدون دائما من خلال هذه العناصر الستة التي جعلتهم شعبا، وأن هذه العناصر أنجزت أوج مجدهم خلال العصور التوراتية. ويبرز دينور الأصل التوراتي والرسالة الدينية كسمات فريدة في الهوية اليهودية.

العنصر الثالث، كما يشرحه، هو التركيب العمومي الخاص للمجتمع اليهودي. "الخلية الاجتماعية" اليهودية، كما يرى دينور، بعكس المجتمعات الأخرى، تطورت كنتيجة للإرادة العامة للفرد العضو في المجتمع، بدلا من التطور الطبيعي كطائفة أو قبيلة.

العنصر الرابع هو العنصر المكاني. ويصر دينور على أن اليهود قد اعتبروا على الدوام أرض إسرائيل خاصة بهم. كانت أرض إسرائيل بالنسبة لهم الوطن التاريخي والوطن المقدس معا. تاريخيا، طبقا لتفسير دينور، ولمدة ٢٠٠٠ عام، ومنذ حلول الإسرائيليين القدامى في أرض كنعان حتى الاحتلال الإسلامي لفلسطين، كان اليهود هم المالكون الحقيقيون للأرض. كانوا هم الذين حاربوا، ودافعوا عن الأرض ضد غزو الشعوب الأخرى خلال العصر التوراتي.

على أية حال، فإن دينور يرى، أن اليهود، حتى في الشتات، كانوا يعرّفون من خلال "عنصرهم المكاني". لكنهم، خلال عصر اليهود، كانوا بالطبع متمركزين حول اليشوف في أرض إسرائيل بدلا من تمركزهم حول مجرد أرض.

ويستنتج دينور أنه "من جيل إلى جيل، كانت أرض إسرائيل وسكانها من اليهود مركز "الإصرار اليهودي على البقاء".[٢٩]

العنصر الخامس هو اللغة العبرية، لغة التوراة ولغة اليهود منذ القدم. ويشرح دينور:

> حتى عندما عاش اليهود كأقلية قومية ودينية بين الشعوب الأخرى، لم تتوقف اللغة العبرية عن كونها اللغة التي تحيى في ضمير الشعب كقاعدة لفرادته التاريخية كشعب يهودي [...] حروف العطف العبرية ، والضمائر، تعبر عن الطريقة اليهودية في التفكير. وأفضل شاهد على الدور الذي لعبه عنصر اللغة في فرادة الشعب هو الحجم الكبير للأدب العبري الذي كان أحد العوامل التي جعلت الدياسبورا عالما روحيا واحدا.[٣٠]

العنصر السادس هو العنصر السياسي. وهو "الكفاح من أجل سيادة سياسية واستقلال عن الحكم الأجنبي". ويقتبس دينور من التوراة حتى يبين أن كل الحروب التي خاضها الإسرائيليون القدامى في حينها كانت من أجل الاستقلال السياسي. وفوق ذلك، كما يصر، كان اليهود القدامي يرون من قبل "القوى العظمى" كشعب ثوري، وكانوا يكرهون لذلك. وفوق ذلك أيضا، وبعد أن فقد اليهود استقلالهم، وخلال فترة الشتات، كان هناك باستمرار أفراد بارزون من اليهود حاولوا استخدام تأثيرهم لكسب حقوق سياسية للمجتمع اليهودي.

تفسير دينور للهوية اليهودية يناسب تماما النموذج القومي في ألمانيا وأوروبا الشرقية، الذي يرى أن الهوية مسألة أولية و/أو ميتافيزيقية، وليست اختراعا سياسيا حديثا. وهو يرى فوق ذلك أن اليهود كانوا يحدِّدون دائما من خلال هذه العناصر الستة التي جعلتهم شعبا، وأن هذه العناصر أنجزت أوج مجدهم خلال العصور التوراتية. ويبرز دينور الأصل التوراتي والرسالة الدينية كسمات فريدة في الهوية اليهودية. وهو ينظر بوضوح تام إلى ما يسميه بابي "المعنى الذاتي للصهيونية"[٣١] ويتجاوز بالتالي الموضوعية الصهيونية، أي المعنى الموضوعي للصهيونية. لذا فإن تفسيره للصهيونية يقوم على القصص التوراتية والماضي التاريخي اليهودي العناصر الذاتية التي اتسمت بها هيستوريوغرافيا جيله.

يرى غيلنر في إحدى مقالاته:

> لم يشعر الإنجليز بأن هويتهم كانت تحت رحمة العلماء المتخصصين بالقرون الوسطى. لكن الأمور في النصف الشرقي من أوروبا، كانت مختلفة. التشيك، على سبيل المثال، حاولوا أن يدعموا هويتهم ووجودهم بالعهد الأوسطي الذي اكتشف أنه مزيف [...] ولدى الروس قطعة أدبية مشابهة تستمر مكانتها في الانتشار حتى اليوم. التلاعب بالماضي من أجل أهداف سياسية حالية

على ضوء ملاحظة غيلنر، يبدو نص دينور كحالة أخرى من قومية أوروبا الشرقية، حيث تم التلاعب بالنص التوراتي وقطع من الأدبيات اليهودية من أجل أهداف صهيونية حالية. ويبدو الأمر كمحاولة لخلق مثال، أي لتبرير المشروع الصهيوني الخاص بالقرن العشرين بمعايير التاريخ اليهودي القديم. وفوق ذلك، فإن دينور نفسه كان منخرطا بقوة في السياسة الصهيونية الواقعية في فلسطين الانتدابية، كما كان "منخرطا" أيديولوجيا بشكل كلي في الإطار المرجعي لقومية القرن التاسع عشر اليهودية في أوروبا الشرقية.

دخلت فيه نزاعات أكاديمية.[٣٢]

على ضوء ملاحظة غيلنر، يبدو نص دينور كحالة أخرى من قومية أوروبا الشرقية، حيث تم التلاعب بالنص التوراتي وقطع من الأدبيات اليهودية من أجل أهداف صهيونية حالية. ويبدو الأمر كمحاولة لخلق مثال، أي لتبرير المشروع الصهيوني الخاص بالقرن العشرين بمعايير التاريخ اليهودي القديم. وفوق ذلك، فإن دينور نفسه كان منخرطا بقوة في السياسة الصهيونية الواقعية في فلسطين الانتدابية، كما كان "منخرطا" أيديولوجيا بشكل كلي في الإطار المرجعي لقومية القرن التاسع عشر اليهودية في أوروبا الشرقية.

وكوزير للمعارف أوائل خمسينيات القرن العشرين، لعب دينور دورا كبيرا في إعادة بناء الهوية القومية اليهودية لشباب الدولة الإسرائيلية في ذلك الوقت. وكما يظهر يوري رام في دراسته، فقد عمل على تقديم تفسيره الميتافيزيقي للقومية اليهودية داخل المنهج القومي. من هنا جاءت صلة دينور بالمشاركة في تطوير الهيستوريوغرافيا الإسرائيلية.

يعقوب كاتس: الهيستوريوغرافيا الصهيونية خلال خمسينيات القرن العشرين وستينياته

كان يعقوب كاتس باحثا بارزا في التاريخ الحديث لليهودية والصهيونية في الجامعة العبرية في القدس. من وجهة نظره اليهودية الألمانية، رأى الصهيونية كفصل رئيسي في تاريخ يهود أوروبا الشرقية، لذلك كانت معظم كتاباته تهتم بالأصول الصهيونية لليهودية في أوروبا الشرقية. وفي ورشة عمل أدارها بين خمسينيات القرن العشرين وستينياته، حول "العوامل الواقعية والأيديولوجية في انبثاق القومية اليهودية"، تأمل كاتس ما اعتبره القوى الدافعة الحقيقية في الصهيونية. وتوصل إلى نتيجة تشير إلى رفض المجتمع الغربي لتقبل اليهود الذين كانوا معتقين رسميا، واضطهاد الانعتاق في روسيا بواسطة المجازر (البوغرام). ويشرح كاتس أن هذا الربط بين اللاسامية الأوروبية الحديثة والصهيونية كان إشكاليا كل الوقت. مؤرخو الصهيونية رأوا أن اللاسامية هي القوة الحقيقية الدافعة للصهيونية، لكنهم، في الوقت نفسه، حاولوا إبراز أهميتها، وصوروا الصهيونية وكأنها مستقلة عنها. ويلخص كاتس أنه "على الرغم من ذلك، فإن على المؤرخ ألا يقفز عن الأسئلة الإشكالية التي قد تقوده نحو استنتاجات تتناقض مع وجهة نظره".[٣٣]

مع ذلك، كانت مرجعيات ورشة العمل، ومعظم كتاباته، تعتمد بشكل رئيسي على الأصول اليهودية الشرق أوروبية للصهيونية، ما أسماه كاتس العوامل "التلقائية". يستنتج كاتس:

> وهكذا نصل إلى استنتاج مهم يتعلق بالرابطة بين اللاسامية والحركة القومية اليهودية. لم يكن بروز اللاسامية هو الذي تسبب في ولادة الحركة القومية اليهودية. كان السبب هو القومية اليهودية الأولية، أي عدم قدرة اليهود وعدم استعدادهم للتخلص من سمات حياتهم القومية، التي حفزت اللاسامية الحديثة [...] نقطة البداية في العملية لم تكن اللاسامية، بل تحمل السمات اليهودية التي أيقظت اللاسامية، فأنشأت بدورها قاعدة لبلورة الحركة القومية اليهودية.[٣٤]

ويبدو أن النتائج التي توصل إليها كاتس، بالرغم من المقدمة النقدية، تفيد في تقوية وجهة نظره الصهيونية بدلا من أن تتناقض معها. ومثل مؤرخين آخرين من جيله، يشير إلى أن الصهيونية الحديثة انبثقت "تلقائيا" كذروة لألفي سنة من التاريخ اليهودي. يكتب كاتس:

> توقع التحرير في الفكر اليهودي كان مرتبطا باستمرار بالمصير القومي.

مدينة بيتاح تكفا العام ١٩١٢

قبول - أو التمسك بالمصير اليهودي، ولد الوعي بكونه ابنا لأمة، وبعدم الثقة في الحاضر، وبالموهبة المقدسة في الماضي، مع فرصة عظيمة في المستقبل [...] وإلى المدى الذي يتعلق بالوعي القومي، يمكننا عقليا أن نقبل أن اليهود في الأوقات الحديثة كانوا أفضل استعدادا لحركة قومية أكثر من أية جماعة إثنية أخرى في أوروبا [...] العناصر المعجزة والأخروية يجب أن تستبدل بمفاهيم واقعية. لكن بالمنطق نفسه، على جميع الأمم أن تمر بتغيرات مهمة متساوية في موقفها العقلي قبل أن تستطيع التعلق بحركة قومية.[٣٥]

وقد حقق المجتمع اليهودي نفسه تحولا في مظهر الصهيونية الحديثة، حيث أصبح الاعتقاد اليهودي المسيحاني، كما يمكن أن يقال، مطهَّرا من عناصره المعجزة، واحتفظ بأهدافه السياسية والاجتماعية وبعض الروحية. "لكنها حتى في هذه المرحلة من التطور" كما يشرح كاتس، "استندت القومية الحديثة بشكل قوي على المسيحانية، واشتقت منها معظم توجهاتها الأيديولوجية، وأكثر من ذلك في توجهاتها العاطفية".[٣٦]

وعلى قاعدة هذه الفرضية القومية، بدأ كاتس ورشة عمله بتفسير "المقاربة التقليدية"، أي المرجعيات الصهيونية المسيحانية في تراث يهود أوروبا الشرقية. العامل الثاني، طبقا لكاتس، تمثل في "بوادر الصهيونية"، أي الكتّاب اليهود الأوائل الذين أعادوا بناء الصهيونية التقليدية بمعايير أكثر "واقعية" كحل إنساني يخص "المسألة اليهودية" في أوروبا الشرقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. الصهيونية التقليدية، كما يصفها آفي عيزر رافيتسكي، تم تفسيرها من قبل الحاخامات الأرثوذكس كإحياء كامل ونهائي للشعب اليهودي "من قبل التدخل الفوقي لمخلِّص إسرائيل"،[٣٧] بينما المتقدمون في الصهيونية الحديثة، مثل الحاخام ألكالاي (١٧٩٨-١٨٧٨) في البلقان والحاخام ز. هـ. كاليشر (١٧٩٥-١٨٧٤) في ألمانيا، توقعوا عودة المسيح وطالبوا بخلاص عالمي من قبل اليهود أنفسهم. يشرح كاتس:

بالنسبة لواحد من هؤلاء المؤمنين، الحاخام يهودا ألكالاي (١٧٩٨-١٨٧٨)، باتت التوقعات المسيحانية لهذه السنة (١٨٤٠) نقطة ابتداء للانتقال من المسيحانية الإعجازية التقليدية إلى أخرى واقعية. لقد فسر كاليشر هذه الأحداث (تحرر اليهود أيام نابليون) لا كجزء من سياسة عامة وعملية اجتماعية، بل بمعايير خاصة مشتقة من التراث اليهودي [...] تلك النظريات [الصهيونية المبكرة] كانت مشتقة من إعادة تفسير التراث المسيحاني القديم على ضوء الخبرات التاريخية الجديدة.[٣٨]

الفكرة الصهيونية المبكرة فسرت من قبل كاتس كمحصلة للتقاليد المسيحانية اليهودية والقومية الأوروبية الجديدة.
وهناك مرجعية أخرى للصهيونية المبكرة في رأي كاتس هي كتاب موسيز هيس روما والقدس. بسبب خيبة الأمل والإحباط من فشل الانعتاق الألماني، فإن موسيز هيس، الذي كان في مطلع شبابه واحدا من الأعضاء الراديكاليين من شباب الهيغيلية، الذين أوحت كتاباتهم النقدية لماركس، تحول في السنوات الأخيرة من حياته إلى قومي يهودي متحمس.

الفكرة الصهيونية المبكرة فسرت من قبل كاتس كمحصلة للتقاليد المسيحانية اليهودية والقومية الأوروبية الجديدة.

وهناك مرجعية أخرى للصهيونية المبكرة في رأي كاتس هي كتاب موسيز هيس **روما والقدس**. بسبب خيبة الأمل والإحباط من فشل الانعتاق الألماني، فإن موسيز هيس، الذي كان في مطلع شبابه واحدا من الأعضاء الراديكاليين من شباب الهيغيلية، الذين أوحت كتاباتهم النقدية لماركس، تحول في السنوات الأخيرة من حياته إلى قومي يهودي متحمس. كتب هيس:

> كانوا بالطبع (الهيغيليون الشباب) شركائي في الفكرة . هم أنفسهم حولوا تطلعي الألماني إلى معاناة وحزن [...] أولا شعبي، الشعب اليهودي، أخذ يزعجني شيئا فشيئا [...] بالرغم من كل التنوير والانعتاق، فإن اليهودي في الدياسبورا، الذي يرفض قوميته، لن يحظى باحترام الأمة التي صار مواطنا فيها.[٣٩]

وكان موسيز هيس بالطبع واحدا من اليهود الأوروبيين المثقفين الأوائل الذين تحولوا إلى أصولهم اليهودية بعد فشل ثورة ١٨٤٨ في فرنسا وألمانيا، و"اخترعوا" الفكرة الحديثة لقومية يهودية، كتفسير يهودي للقومية الأوروبية الحديثة. مع ذلك فإن كاتس يضع نص هيس الحديث ضمن الاتجاهات التقليدية للحاخاميْن الأرثوذكسيين السابقين، اللذين جعلا المسيحانية الصهيونية التقليدية أمرا واقعا. وهذا يعني أنه يرى القومية اليهودية الجديدة، والصهيونية بمعنى أدق، كنتيجة للمسيحانية اليهودية والقومية الأوروبية. يصر كاتس أننا "نستطيع القول أن القومية (اليهودية) نتيجة بالقياس، للمقدمة اليهودية والنقيض الاستيعابي".[٤٠]

وعلى ضوء مقاربته الديالكتيكية،[٤١] يفسر كاتس "الفرق الحقيقي" بين المسيحانية اليهودية للحاخامين الأرثوذكسيين ألكالاي وكاليشر والقومية العلمانية لهيس. لكنه في الوقت نفسه يبرز الموضوع القومي الذي يوحِّد أفكارهم:

> يستخدم كلا الطرفين جدلية مميزة واحدة في توجههما نحو غير المختلفين قوميا: اليهود المتحدرون من أمة مقدسة وعريقة عليهم ألا يكونوا وراء القوميات المتشكلة حديثا في البلقان.[٤٢]

يبدو أن كاتس يقتبس هذه "الجدلية المميزة" من المتقدمين في الصهيونية أساسا، لأنها ما تزال قناعته الصهيونية الخاصة. وكما يشرح، فإن الصهيونية تأسست في النهاية كنتيجة لأفكار اليهود العلمانيين حول الاستيعاب مثل هيس وهيرتسل ووايزمان والحاخامين الأرثوذكسيين المتدينين مثل كاليشر وألكالاي وموهيليفر. مع ذلك فقد فشل كاتس في ملاحظة أنه حتى هدم اليهودية الأوروبية في الحرب العالمية الثانية، لم تكن الصهيونية نتيجة، بل تيارا قوميا داخل المجتمع اليهودي في أوروبا الشرقية. وكما تشير دراسات عديدة، فإن الصهيونية كتيار قومي علماني، لقيت معارضة من قبل التيارات الثلاثة التي كانت تسود المجتمعات اليهودية في أوروبا الشرقية بين الحروب:[٤٣] المؤسسة الحاخامية التقليدية، والتيار الاستيعابي للطبقة الوسطى، ومنظمة العمال اليهود. البوند.

العامل الثالث، الذي يدافع عنه كاتس، هو اليهود الروس المتنورون الذين أسسوا أول منظمة صهيونية هي **أحباء صهيون** في بداية ثمانينيات القرن التاسع عشر. أعاد هؤلاء الكتاب دون شك تفسير الهوية اليهودية بمعايير القومية العضوية لشرق أوروبا. كانت الصهيونية بالنسبة لهم إحياء شرق أوروبي حديثا للمسيحانية اليهودية التقليدية.

كتب اليعازر بن. يهودا، وهو باحث صهيوني يعتبر محيي اللغة العبرية (ولا تربطه صلة بالمربي باروخ بن. يهودا الكاتب الصهيوني الآخر الذي سبقت الإشارة إليه) عن التاريخ اليهودي في ضوء

القومية الحديثة.

كل ما تم عمله تحت الشمس في حياة الأفراد كما في حياة الأمم له سبب. مع الأول يمكن أن تكون هناك أحداث مجتمعة ذات معنى. لكن مع الأخير هناك محصلة تاريخ كل أمة، آخر حلقة في سلسلة الأحداث التي حصلت خلال وجودها [...] ولو أن كل شعب يملك الحق في الدفاع عن قوميته بهدف ألا يزول اسمها من تحت الشمس، فهكذا نحن، الشعب العبري، نملك هذا الحق. [...] لماذ نحن أقل منهم؟[٤٤]

وقد قبل كاتس بشكل أساسي التعريف الصهيوني المبكر للهوية اليهودية في نهاية القرن التاسع عشر. وكما حدث مع بن ـ يهودا وزملائه، الأعضاء المؤسسين لأحباء صهيون، أعاد بناء المجتمع اليهودي التقليدي بالمعايير الحديثة لقومية أوروبا الشرقية.

يعرف أنطوني سميث قومية أوروبا الشرقية:

في أوروبا الشرقية وأجزاء من الشرق الأوسط، لعبت المفاهيم العرقية دورا أكبر بكثير، مع أن الأفكار المكانية، القادمة من دول العصور الوسطى، تواجدت أيضا [...] وتحت دافع هذه الأساطير والذكريات، بدأ ستير وشيفينكو خلق لغة وأدبيات موحدة، وإحياء التصنيفات العرقية للفلاحين، مع وعي جديد لمجتمعهم العرقي الذي تحول بدوره إلى قاعدة لنضالهم من أجل الدولة والقومية.[٤٥]

على ضوء مثال سميث لقومية أوروبا الشرقية، يرى كاتس أن الصهيونية "وعي جديد" للجماهير اليهودية التي تحولت إلى قاعدة لقوميتها. وطبقا له، فإن هيس وبنسكر وهيرتسل والزملاء من مثقفي أوروبا الشرقية، منحوا الجماهير اليهودية وعيا قوميا جديدا. والمشكلة هي أن كاتس نفسه، في وقت آخر ومكان آخر، يستمر في منح طلابه الوعي القديم بالقومية اليهودية.

يدرس رونالد إندن مفاهيم الهوية والانعتاق بمعايير "التفوق".

توجد فكرة عن التفوق تظهر بوضوح في الخطاب الحداثي، عادة تحت اسم الحرية أو، كما يسميها هابرماس "الانعتاق". أن تكون حداثيا يعني أن تتحرر من القيود والممنوعات والنزوات والاستغلال والاضطهاد، الخاصة بالقرون الوسطى أو التقاليد. [...]. المشكلة فيما يسمى بدول العالم الثالث هي أنها لم تحقق التفوق الثابت والمطلق الذي امتلكته الأمم "المتقدمة".[٤٦]

باستخدام معايير إندن، قفز كاتس، مثل غيره من كتاب جيله، عن حقيقة أن فلسطين العثمانية مع تحول القرن لم تكن قد حققت بعد التفوق الثابت الذي تملكه 'الدول المتقدمة'. وفي الواقع أنها كانت ما تزال وطنا ليهود أوروبا التقليديين بعيدا جدا ومنفصلة عن فلسطين العربية ـ الإسلامية التقليدية.

ويدرس أنطوني سميث ظهور القومية البولندية والهنغارية الذي استلزم:

برنامج وعي كامل للتعليم الجماهيري والترويج، من قبل القسم الجديد من القوميين، تطلب تخطيا للمعوقات الطبقية السابقة وبلورة/ هنغرة الفلاحين والصناعيين داخل المناطق "التاريخية" من قبل الأرستقراطية المانعة والإنتليجنتسيا.[٤٧]

ويفسر كاتس ظهور الصهيونية كتهويد للجماهير اليهودية التقليدية من قبل الإنتليجنتسيا. مع ذلك، وفي حالة اليهود، كانوا يفتقرون إلى الظروف المسبقة لظهور القومية الحديثة، وبالتحديد ما يسميه سميث "المنطقة التاريخية". وفي غياب الجماهير اليهودية عن "منطقتهم التاريخية" قامت الإنتليجنتسيا اليهودية بتهويد نفسها بشكل رئيسي. ويهود أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر يوفرون واحدا من أوضح الأمثلة على الحدود الإثنية التي تتقاطع مع الحدود السياسية. وهكذا كان الهم الصهيوني الرئيسي هو أن يكسب لنفسه منطقة. مع ذلك فإن الصهيونية، بالنسبة لكاتس، كانت عودة اليهود إلى "منطقتهم التاريخية"، وهي بالتحديد أرض إسرائيل.

وورشة عمل كاتس حالة واضحة عما يسميه هوبسباون "القومية الذاتية"، أي القومية كظاهرة روحية تتجاوز الزمان والمكان، لا كظاهرة تاريخية صلبة من زماننا. وتفسيره الهيستوريوغرافي للصهيونية، كقومية ليهود أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر، ينتهي عندما يبدأ التاريخي، أي التاريخ الموضوعي للصهيونية في فلسطين العثمانية. طبقا لذلك، فحتى دراسة توصف بأنها "تحليل اجتماعي" تكون أساسا عن "الوعي القومي" اليهودي، لا عن اجتماع **اليشوف** الصهيوني ذاته.

"القومية"، كما يعرفها غيلنر، "هي قبل كل شيء مبدأ سياسي. [...] يتطلب عدم تقاطع الحدود الإثنية مع الأخرى السياسية.[٤٨]

كاتس، مثل غيره من كتاب جيله، يركز على الفكرة الصهيونية في الأساس، لأنها تحمل تأسيسا للعرق اليهودي ضمن حدود "أرض

إسرائيل" السياسية.مع ذلك، فقد فشل أن يذكر في ورشته أن الصهيونية الواقعية ، أي الصهيونية كظاهرة اجتماعية جغرافية، تقاطعت بكل تأكيد مع الحدود السياسية لجماعة إثنية أخرى، هم عرب فلسطين العثمانية والانتدابية.

صهيونية مارتن بوبر الروحية

مارتن بوبر، الفيلسوف اليهودي الألماني، تحول إلى الصهيونية في وقت مبكر من حياته، ومنذ ذلك الوقت انخرط في الشؤون السياسية الصهيونية. ومن وجهة نظر فلسفته المثالية، جادل كل حياته ضد التفسير القومي والكولونيالي للفكرة الصهيونية، ودعا إلى صهيونية إنسانية. وفي مقالات لا تنتهي، وأحاديث ومقابلات، قدم بوبر تفسيره للصهيونية كإحياء قومي لليهودية. وفي رسالة إلى الكاتب ستيفان زفايغ كتب:

> لا أعرف شيئا عن 'دولة يهودية بالبنادق والأعلام والميداليات العسكرية، ولا حتى كحلم. ما سيحدث يخص أولئك الذين سيخلقون ما سيكون، ولهذا السبب فإن أولئك الذين يشبهونني ممن يستلهمون يجب أن يلعبوا دورا رئيسيا في النشاط.[٤٩]

وفي عام ١٩١٨ كان بوبر ما يزال يستطيع الحلم بدولة نموذجية "لا تعرف شيئا عن البنادق والأعلام والميداليات الحربية"

وفي السنة نفسها، وفي رسالة إلى زميله، الفيلسوف شموئيل هيغو بيرغمان، كان بوبر يشكو من "الروح الشريرة في الصهيونية". وقد حذّر من موقف القومية الصهيونية والكولونيالية تجاه الفلسطينيين.

> لا يجوز أن نسيء التفسير، وألا ندرك أن معظم قادة الصهيونية (وفرضيا أولئك الذين تتم قيادتهم) هم الآن قوميون دون ضوابط (يتبعون النموذج الأوروبي) وامبرياليون [...] إذا لم نكن قادرين على تأسيس قوة بديلة، فإن روح الحركة سوف تفسد، ربما إلى الأبد.[٥٠]

لقد مثل بوبر نمط القومية في أوروبا الغربية. مع ذلك، وبقراءة مركزة، يمكن للإنسان أن يلاحظ العناصر الرومانسية الميتافيزيقية وغير السياسية لديه، أي السمات العرقية الدينية. وفي خطاب مبرمج في المؤتمر الصهيوني عام ١٩٢١، تفحص بوبر الصهيونية على ضوء مفهومه العام للقومية. "نحن سنفهم ذلك (القومية) بشكل أفضل، إذا راجعنا الأصل السيكولوجي للقومية الحديثة".[٥١] وطبقا لبوبر، فإن "الشعب" هوية أقرب إلى الفيزيقية والميتاتاريخية، بينما تظهر "الأمة" في مرحلة متأخرة كنتيجة للروحية، والتحول التاريخي أيضا.

> يتحول الشعب إلى أمة إلى درجة أنه يطور وعيا بأن وجوده يختلف عن وجود أي شعب آخر، ويتصرف على أساس من هذا الوعي. لذلك فإن مصطلح "أمة" يميز وحدة "شعب" من وجهة نظر ضميرية.[٥٢]

ويرى بوبر أن "الوعي" يهم القومية أكثر من العمل السياسي. لذلك يستنتج أن القومية ظهرت في مرحلة متأخرة جدا كـ "برنامج" ذاتي للأمة:

> [...] التناقض بين الوظيفة الجوهرية للأمة وظروفها الخارجية والداخلية يكون قد تطور، وهذا التناقض يؤثر في مشاعر الشعب. ما نصطلح عليه كقومية هو رد فعله الروحي تجاه ذلك.[٥٣]

ويعتقد بوبر، بعكس غيلنر وهوبسباوم، أن الأمة هي التي تنتج القومية، لا العكس. وهكذا، طبقا له، فإن القومية، داخل "حدودها القانونية"، هي الإعلان الطبيعي عن الأمة.

ويستوحي بوبر، بكل وضوح، فلسفة هيردر حول القومية الثقافية. وبعكس التوجه السياسي الكوني لفلاسفة مثل فيكو ومونتسيكيو وروسو وجون ستيوارت ميل وتوماس بين وكانط،[٥٤] تطلع هيردر والرومانسيون الألمان في القرن الثامن عشر نحو القوى الثقافية الفريدة للشعب. وبكلمات كون:

> كانت كل قومية بالنسبة له كائنا حيا، إعلانا عن المقدس، لذلك فإن شيئا مقدسا لا يجوز أن يخرب بل أن يزرع. كل إنسان، كما اعتقد، يستطيع أن ينجز قدره الإنساني ضمن قوميته ومن خلالها فقط. هذا صحيح بالنسبة لكل القوميات: كانت جميعها متساوية في القدسية، ومن خلالها حقق الجنس البشري كل قدره [...] إرادة روسو العامة وجدت تضمينا لها في دستور وطرق عمل، وإرادة هيردر في شيء أكثر معنوية ولاعقلانية وغموضا، الفردية الغريبة للتمدن في مجتمع قومي.[٥٥]

مادة البحث لدى هيردر كانت القومية باعتبارها "كائنا عضويا حيا" أو باستخدام الكلمة الألمانية الحديثة، عمل الفريق **Gemeinschaft**، بينما كانت الدولة القومية الجدية في الغرب تضمينا وامتدادا للفرد العقلاني الحر. ومع ذلك، فإن هيردر ينتمي إلى التنويريين أيضا. ويرى كون أن "هيردر وجيله كانوا غارقين عميقا في التمدن العالمي بحيث لا يستطيعون رفضه".[٥٦] وكما يشرح زوكرمان، فإن البرجوازية

في ألمانيا تطورت بمعزل عن الأرستقراطية، وبالتالي لم تكن منخرطة في شؤون اجتماعية وسياسية. كان ذلك تخلفا تاريخيا وضعفا في البرجوازية الألمانية، تسبب فيه أساسا التوزّع المناطقي لألمانيا وتوجهها نحو المحلي. وهذا يلقي ضوءا على سمة التنوير الألماني غير الثوري وغير السياسي.[٥٧] في المقابل، تبدو قومية هيردر الثقافية ممثلة لحالة ألمانيا الخاصة وسط دول قومية أوروبية جديدة. تاريخيا، كانت الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية هي التي أنشأت دولا قومية جديدة وحرة على أنقاض **النظام القديم**. "الحزب والأمة"، كما يشرح غويومار، "هما البارزان لدى كل الطبقة البرجوازية لدى توزيع القيام بالواجب والتوجه الإرادي إليه".[٥٨] وكانت الدولة الثورية الجديدة تستند إلى سيادة الشعب. المواطن الفرد، بدلا من "إرادة الله" و/أو الملك، صار مصدر السيادة. وقد عرّفت الدول القومية الجديدة كمنظمات تطوعية، أو باستخدام تعبير روسو "الإرادة العامة" للمواطنين الحاكمين. وفي كتابه **الأيديولوجيا القومية** يعيد جان .إيف غويومار تركيب أصول القومية الفرنسية الجديدة متبنيا تعريف "الأمة" لدى روبسبير كتحقيق للحرية السياسية. "ليست الأمم مجرد لحظة لكونها حرة". وهو في الفصل الأول يقتبس من سييز:

> في **ما هي الدولة الثالثة؟** يكتب سييز في شباط ١٩٨٩ "ما هي الأمة؟ جسد متحد يعيش تحت تجمع يخصه، ويمثل من قبل المشرع نفسه، إلخ" [...] في القرن الثامن عشر، وإبان الثورة الفرنسية، كان مصطلح حزب هو الذي أوضح الأيديولوجيا القومية الرئيسية، وسارت الأمة شيئا فشيئا، من خلال عملية سياسية ترث هذا التجمع القيم الذي أعد للحركة الوطنية في القرن الثامن عشر.[٥٩]

ويستنتج غويومار أن القومية هي مصطلح القرن التاسع عشر لما سمي "الحركة الوطنية" في القرن الثامن عشر. على أية حال، وفي بداية القرن التاسع عشر، وفي غياب ثورة سياسية، تبنت القومية الألمانية التفسير السياسي لقومية هيردر الثقافية. ولم يحدث إلا بعد ذلك بفترة تسييس مصطلحات هيردر الثقافية الفولكلورية من قبل القومية الألمانية. وهكذا يشرح كون:

> فقط في العام ١٨٠٦، وبعد أن انتشر النظام السياسي القائم كليا، أعلن عن المفهوم الثقافي للشعب كعنصر تقدمي في النضال ضد المجتمع الغربي والتمدن [...] وبعد ١٨٤٨، عندما بدأت تعاليم هيردر تعطي ثمارها، أصبحت القومية الثقافية مؤسسة للقومية السياسية. وحينئذ بدأت البذور التي زرعت في القرن التاسع عشر تطرح ثمارا غريبة للقومية الخاصة بالرومانسيين مع معارضتها العنيفة، لا لفرنسا فقط، ولكن لمبدأ الثورة الفرنسية والقرن الثامن عشر، وللسمة التحررية والإنسانية في قومية ١٧٧٦ و ١٧٨٩.[٦٠]

يبين كون، بشكل مقنع، أن فلسفة هيردر التنويرية تم التلاعب بها من قبل السياسيين الرجعيين الألمان في القرن التاسع عشر.[٦١] ويبدو أن تلك كانت حالة فكرة بوبر الرومانسية حول القومية اليهودية. لقد نظر بوبر نفسه إلى الصهيونية باستمرار من خلال سياق كوني، لا كنهاية بحد ذاتها. ومثل هيردر "لم يكن هناك شيء أبعد عن ذهنه من قومية القرن التاسع عشر، برغبتها في القوة والجزم السياسي".[٦٢] وفي مقالاته العديدة وأحاديثه، حذر بوبر قادة الصهيونية من تحويل القومية اليهودية "إلى مولوخ (إله سامي يعبد عن طريق التضحية بالأطفال) يبتلع أفضل شباب الشعب". وكتب:

> الأيديولوجية القومية تظل مثمرة ما دامت تتذكر أنها جزء من بناء هيكلية أعظم. وفي لحظة قيام الأيديولوجية القومية باعتبار الأمة نهاية بحد ذاتها، فإنها تبطل حقها في الحياة. وأقول لأولئك الذين يعتبرون أفراد الشعب عناصر: إنهم مواد أساسية تبني الجنس البشري، وهم الوسيلة الوحيدة لبناء جنس بشري أكثر تجانسا، مع مزيد ومزيد من المعنى.[٦٣]

وفي النهاية، تجاهل قادة الصهيونية العناصر الإنسانية الكونية في قومية بوبر، وحولوها إلى "معارضة عنيفة" ضد الانعتاق اليهودي الأوروبي، وبالتأكيد إلى سلاح سياسي في نضالهم ضد الفلسطينيين.

وفي حديث متأخر كثيرا أمام اللجنة الأنجلو أميركية عام ١٩٤٦ فسر بوبر "معنى الصهيونية" الخاص به. وطبقا له فإن "معنى الصهيونية" يعود إلى الماضي التاريخي اليهودي. وهكذا يشرح:

> شعب إسرائيل كان قد خلق ذات مرة من قبل التقاليد. [...] هاجرت تلك القبائل معا من مصر إلى كنعان بسبب شعورها بالتوحد من خلال وعدها بكنعان "إرثا" لها منذ عهد 'الآباء'.[٦٤] [...] هذا التراث كان مدهشا وحاسما لأن تاريخ البشرية حمّل الشعب الجديد مهمة لا يستطيع إنجازها إلا كشعب. وبعد ذلك فسر 'النبي' هذه المهمة بأنها إلزام للجماعة بأن يطلقوا تيارا من العدل السياسي والاجتماعي في العالم. لذلك [...] فقد نُذرت المسيحانية للإنسانية. وقد وضعت شعب إسرائيل في مركز النشاط الذي يقود في اتجاه إيصال مملكة الله إلى الأرض.[٦٥]

وفي تناقض مع التيار الرئيسي للصهيونية في ذلك الوقت، توصل بوبر إلى نتيجة سلمية تصالحية مع انتفاضة ١٩٢٩. وبالرغم من وضوح العنف العربي واليهودي أبرز "أحقيتنا وأحقية العرب"، وهي نقطة انفصال عن السياسة المستقبلية للصهيونية. وفي حديث آخر عام ١٩٢٩، جادل:

أولئك الذين يفضلون طريق القوة فقط، سوف يحتجون ضدي بأن مطلبي [. . .] "أخلاقي خالص". مع ذلك، ليس مما يمكن التفكير به أن يكون هؤلاء الذين يحملون القيم العزيزة التي يقدرها شعب إسرائيل، ممن يبدأون طريقهم بممارسة غير عادلة.

من الواضح أن صهيونية بوبر كانت تحقيقا لرسالة المسيحانية اليهودية. وعلى غرار الكتّاب الآخرين من جيله، فقد حوّل الواقعية الدنيوية لليشوف الصهيوني إلى المعايير المثالية للمسيحانية اليهودية التقليدية. وفوق ذلك، وكواحد من ممثلي الصهيونية في اللجنة الأنجلو أميركية، فإن الوظيفة الأيديولوجية لتفسيره "المسيحاني" كانت أقرب إلى الاعتذارية منها إلى النقدية.

يبرز بوبر عراقة القومية اليهودية، باعتبار الصهيونية عودة شعب قديم إلى وطنه التاريخي. وبعد أن طرد من أرضه، قضى هذا الشعب حوالي ألفيتين وهو واثق من عودته، كوفاء بالوعد، من خلال تحقيق الفكرة. الرابطة الداخلية مع هذه الأرض، والإيمان بالتوحد الموعود، شكلا القوة الثابتة للتجدد بالنسبة لهذا الشعب الذي عاش ظروفا كان من المحتمل أن تتسبب في تفكّك كامل لأية جماعة أخرى. وهذا ينفع كتفسير لحقيقة أن اليهودية لم تخلق ببساطة حركة قومية أخرى على النمط الأوروبي، بل حركة فريدة، 'الصهيونية'. التعبير الحديث للميل في اتجاه 'صهيون'.[١٦]

في عام ١٩٤٧، عشية حرب ١٩٤٨، وبعد خمسين عاما من تأسيس **اليشوف** الصهيوني في فلسطين العثمانية، ظل بوبر ينظر برومانسية إلى **اليشوف** الصهيوني على أنه "وفاء بالوعد" و "تحقيق للفكرة". ذلك لأنه، بالاشتراك مع جميع كتاب جيله، يعرف الصهيونية بمعايير رومانسية القومية اليهودية في أوروبا الشرقية، لا بالمعايير السياسية لفلسطين الانتدابية في النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين.

وعلى أية حال، وبعكس كتاب آخرين من جيله، أدرك بوبر دائما وجود "جيراننا العرب"، وأدخلهم في وجهة النظر الصهيونية. "مقاربته للمسألة اليهودية العربية"، كما يكتب غابرييل شتيرن، "جزء تكاملي من صهيونيته الواقعية عميقة الجذور، التي دافع عنها منذ ١٨٩٨".[١٧]

ويبرز عكيفا إيرنست سيمون، أحد أتباع بوبر المقربين، موقف بوبر الإنساني تجاه عرب فلسطين. وفي مقدمته لمجموعة من مقالات بوبر كتب:

> ينظر بوبر إلى موقفنا من الشعب الذي يجاورنا ليس كمشكلة كبرى لسياستنا الخارجية وحسب، بل كجزء لا يتجزأ من قضية اليهودية واليهود نفسها.[١٨]

ونظرة سريعة على كتابات بوبر السياسية تكشف أنه اعتبر المواقف تجاه العرب جزءا متمما للصهيونية نفسها. وفي المؤتمر الصهيوني عام ١٩٢١ قال:

> عودتنا إلى أرض إسرائيل لا يجوز أن تتحقق على حساب حقوق شعب آخر. ومن خلال بناء تحالف عادل مع الشعب العربي، نتمنى أن نحيل موقع إقامتنا المشتركة إلى مجتمع سوف ينتعش اقتصاديا وثقافيا.[١٩]

يرى بوبر **اليشوف** الصهيوني بالتأكيد "مع الشعب العربي" لا بذاته ووحده؛ مستقلا عن الشعب الفلسطيني. لأن فلسطين الانتدابية، بالنسبة له، لم تكن "أرض إسرائيل"، بل كانت في الوقت نفسه، "مكان إقامتنا المشترك" وبالتحديد أرض الشعب العربي. لذلك جاء رد فعله المتفائل تجاه الانتفاضة العربية عام ١٩٢٩، التي اعتبرها بيانا لمشاعر وسط العرب ضد الصهيونية وضد اليهودية. الانتفاضة، التي اعتبرت من قبل قادة الصهيونية استعراضا لعناد اللاسامية الفاشية الإسلامية و/أو القومية العربية، كانت بالنسبة لبوبر وقتا للحساب، ولبداية أخرى. لقد كتب:

> عليّ أن أعترف إلى أي مدى أحس بالرعب بسبب قلة معرفتنا بالعرب. أنا لا أخدع نفسي بالإيمان بأنه يوجد في الوقت الحالي سلام بين أحقيتنا الخاصة وأحقية العرب. [...] مع ذلك، وبالرغم من الانقسام الكبير، [...] هناك فسحة لسياسة قومية موحدة، لأننا نحن وهم نحب هذه البلاد.[٢٠]

وفي تناقض مع التيار الرئيسي للصهيونية في ذلك الوقت، توصل بوبر إلى نتيجة سلمية تصالحية مع انتفاضة ١٩٢٩. وبالرغم من

يبدو أن القرار أحادي الجانب بتأسيس دولة إسرائيل، والحرب التي تلته، وجه ضربة قاضية لإيمان بوبر بالصهيونية الروحية، وإلى جهد عمره في إنجاز "تقارب يهودي عربي". مع ذلك، وخارج حياة الصهيونية، استمر بوبر في الإيمان بالروح اليهودية الإنسانية كجوهر لليشوف الصهيوني ودولة إسرائيل.

وضوح العنف العربي واليهودي أبرز "أحقيتنا وأحقية العرب"، وهي نقطة انفصال عن السياسة المستقبلية للصهيونية. وفي حديث آخر عام ١٩٢٩، جادل:

> أولئك الذين يفضلون طريق القوة فقط، سوف يحتجون ضدي بأن مطلبي [...] "أخلاقي خالص". مع ذلك، ليس مما يمكن التفكير به أن يكون هؤلاء الذين يحملون القيم العزيزة التي يقدرها شعب إسرائيل، ممن يبدأون طريقهم بممارسة غير عادلة.[٧١]

كتحقيق "للقيم التي يقدرها شعب إسرائيل" لن يكون قابلا للتفكير، بالنسبة لبوبر، أن ترى الصهيونية بمعايير غير مدنية. بكلمات أخرى، يفسر بوبر موقف الصهيونية من العرب كتوضيح للأخلاقية اليهودية.

بداية ١٩٣٩، ونهاية الثورة العربية وإعلان بريطانيا الكتاب الأبيض، كانت أدنى النقاط في العلاقات الصهيونية الفلسطينية. في ذلك الوقت، عمد بوبر، مع عدد من المثقفين الصهيونيين التنويريين، إلى تأسيس جماعة سياسية. اتحاد من أجل التقارب اليهودي العربي والتعاون (إحود). كان هدف الاتحاد طبقا لبرنامجه أن يوحد "كل الذين يرون الحاجة إلى تقارب يهودي عربي".[٧٢] وخلال فترة الحياة القصيرة للاتحاد، لعب بوبر دورا كبيرا في نشاطاته، وشارك بقسط وافر من منشوراته. وفي مقالة له في المجلد الثاني الذي رعاه الاتحاد في آب ١٩٣٩، لام بوبر نفسه، لأنه كان طيعا إلى هذا الحد مع المؤسسة الصهيونية، خاصة تجاه موقفها من العرب. وقد كتب:

> كل ما أقوله هنا سبق لي قوله منذ ثلاثين سنة [...] ولم يحدث شيء. وأنا اليوم ألوم نفسي لأنني خدعت. [...] لقد حملنا نظام مرسوم الصهيونية أعلى من مستوى فهمنا السياسي. وقد أثبت ذلك أنه خطأ عظيم.[٧٣]

واعترف بوبر بأن كل شيء كان يجادل من أجله فيما يخص مواقف الصهيونية تجاه العرب تأكد أنه كان خطأ. وطبقا له، فإن قيادة الصهيونية تبنت منذ البداية موقفا قوميا عسكريا، وبالتالي قفزت عن العرب، الشعب المحلي للأرض.

وبعد أسبوعين من إعلان بن غوريون تأسيس دولة إسرائيل في الرابع عشر من أيار ١٩٤٨، كتب بوبر مقالة عنوانها "صهيونية وصهيونية". في مقالته دان بوبر إعلان بن غورين باعتباره إفسادا للمثال الصهيوني.

> منذ البداية حملت الصهيونية الحديثة ميلين أساسيين [...] كتفسيرين مختلفين لمفهوم الولادة القومية الثانية. أحد الميلين كان أن نفهم أن [...] معناه ليس ببساطة ضمان وجود الأمة بدلا من هشاشتها الحالية، بل تجربة الإنجاز بدلا من وضع وجودنا الحالي، الذي تطفو فيه الأفكار عارية، في الواقع الخالي من الأفكار [...] لم يحدث في الماضي أبدا أن كانت الروح والحياة متباعدتين كما الآن، في عصر "الولادة الثانية" هذا [...] هذا النوع من الصهيونية يجدِّف على صهيون؛ إنه لا شيء سوى أشكال فجة من القومية التي لا تعترف بأية سيادة فوق المصالح الظاهرية للأمة.[٧٤]

يبدو أن القرار أحادي الجانب بتأسيس دولة إسرائيل، والحرب التي تلته، وجه ضربة قاضية لإيمان بوبر بالصهيونية الروحية، وإلى جهد عمره في إنجاز "تقارب يهودي عربي". مع ذلك، وخارج حياة الصهيونية، استمر بوبر في الإيمان بالروح اليهودية الإنسانية كجوهر لليشوف الصهيوني ودولة إسرائيل؛ وكأساس لدولة تنويرية ديمقراطية تعيش في سلام مع، بدلا من ضد، الشعوب من حولها. وقد كتب عام ١٩٥٨:

> وصية خدمة الروح يجب أن تنجز داخل دولة إسرائيل ومنها. على أية حال، فإن من يتمنى أن يخدم الروح بصدق يجب أن يحاول تصحيح كل الذي تم تشويهه حتى الآن؛ وعليه أن يعمل ذلك من أجل أن يعود إلى طريق التفاهم المشترك مع الشعب العربي، وهي طريق مختفية في الحاضر.[٧٥]

يبدو أن بوبر يتجه نحو الفلسطينيين إلى أقصى مدى تستطيعه

الصهيونية، ومع ذلك فإنه في الواقع لم يصل قط إليهم. لقد استخدم في الأساس المعايير القومية اليهودية للأيديولوجيا الصهيونية التي استثنت الفلسطينيين، كهوية إثنية مختلفة، خارج الحدود الجمعية الصهيونية الإسرائيلية. وفوق ذلك يبدو أن بوبر حاول أن يحل ما كان صراعا سياسيا بالمعايير الأيديولوجية للرومانسية الألمانية في القرن الثامن عشر. وليست هناك غرابة في أن يجد نفسه محبطا وخائب الظن عندما فشلت السياسة الواقعية لصهيونية الانتداب في تحقيق معاييره اليهودية الأخلاقية الرومانسية.

ويطبق هابسباوم وجهة نظره السياسية الحديثة للصهيونية، وفي تناقض مع صهيونية بوبر الرومانسية يجادل:

كل ذلك يكمن في تجارب الهندسة الاجتماعية التي كثيرا ما تكون متعمدة ودائما إبداعية، حتى وإن كان ذلك لأن الطرافة التاريخية تستلزم الإبداع. إسرائيل والقومية الفلسطينية يجب أن تكونا جديدتين، مهما كان الاستمرار التاريخي لليهود أو مسلمي الشرق الأوسط، ما دام مفهوم دول المناطق من النمط المعاصر في منطقتهما، لم يتم التفكير به إلا منذ قرن، وقد تحول إلى قضية جادة قبل نهاية الحرب العالمية الأولى فقط.[٧١]

ويرى هوبسباوم الصهيونية كـ "جِدة تاريخية"، بينما كانت بالنسبة لصهيونية بوبر تجسيدا للبراعة اليهودية في العصور القديمة. وحتى وفاته، استمر بوبر في رؤية الإنجازات الصهيونية الإسرائيلية تغيرا "غير قابل للتفكير" للروحية اليهودية التقليدية، طبقا لقناعته اليهودية القومية الخاصة.

استنتاجات

حاولت في التحليل السابق أن أعرض الخطاب اليهودي القومي الواضح للجيل الأول من الكتاب الصهيونيين، وهو خطاب انطلق بوضوح من أصولهم اليهودية الألمانية والروسية. كان هؤلاء الكتاب بشكل آني مراقبين ومشاركين في مادة دراستهم الصهيونية، وقد قدموها بالضرورة بمعايير وجهة النظر القومية اليهودية. لذلك، كما أوضح هوبسباوم، يجب أن تعرّف صهيونيتهم باعتبارها "صهيونية ذاتية" كان "شعب إسرائيل" طبقا لها، لا القوى الصهيونية السياسية السائدة نفسها، هو البطل الرئيسي في تاريخ الصهيونية. كما جادلت في أن الخطابية القومية اليهودية للكتاب الصهيونيين المبكرين، يجب أن ينظر إليها في الوقت الحالي كنقطة انطلاق ونقطة نهاية للموقف الصهيوني تجاه الشعب الفلسطيني المحلي. وقد أوضحت أن الصراع من الداخل، بين كتاب اليشوف المحافظين والتنويريين تم التعبير عنه بشكل رئيسي بمعايير موقفهم تجاه الفلسطينيين. وكما استنتجت، فإن المبادئ الأساسية للقومية اليهودية في أوروبا الشرقية فسرت وأعيد تفسيرها بعكس الواقع في فلسطين العثمانية والانتدابية. وفوق ذلك، فأنا أقترح أن النظام القومي اليهودي المحافظ للتيار الرئيسي للكتّاب، وبالتالي تجاهلهم للوجود الفلسطيني، يشير إلى غياب المنظور السياسي العقلاني. وقد وجدت أن هذه بالتأكيد هي حالة التيار الرئيسي للجيل الأول من الكتاب الصهيونيين الإسرائيليين. هؤلاء الكتاب، لأسباب بيوغرافية واضحة، عرفوا مادة بحثهم الصهيونية الإسرائيلية بالمعايير الميتاتاريخية للقومية اليهودية في أوروبا الشرقية. وهكذا تكون الدراسات الهيستوريوغرافية والسياسية لهذا الجيل محسوبة في الغالب ضمن "المسألة اليهودية" الأوروبية في ذلك الوقت، لا ضمن الصراع القاسي في فلسطين العثمانية والانتدابية.

على أية حال، فإن نظريتي الرئيسية هي أن الجيل الأول من باحثي الصهيونية لا يجوز أن ينظر إليه بمعايير الخطاب اليهودي القومي ككل، بل جدليا في السياق التاريخي للصراع الصهيوني الفلسطيني.

Bibliography

Aron, Raymond, 1968, Main Currents in Sociological Thought I (New York: Doubleday)

Avineri, Shlomo (Ed.), 1969, Karl Marx on Colonialism & Modernization (New York, Anchor Books)

Ben-Yehuda, Barukh, 1940, Toldot Hatzionut (Tel Aviv: Masada)

Buber, Martin,1983, A Land of Two Peoples (New York: Oxford University Press).

----------, 1958, On the Jewish Arab Question (Tel Aviv: New Outlook).

----------, 1985, On zion: The History of an Idea(Edinburgh: T&T Clark Ltd).

Callinicos, Alex, 1999, Social Theory (Cambridge: Polity Press)

Carr, H. Edward, 1961, What is History? (New York: Vintage Books).

1945, Nationalism and After (London).

----------, 1950, Studies in Revolution (London)

El Kudsy, Ahmad, 1970, Nationalism and Class Struggles in the Arab World (New York: MR)

Eriksen, T. H.1993, Ethnicity & Nationalism (London: Pluto Press)

Fichte, Johann Gottlieb, 1968, Adress to the German Nation (New York: Harper and Row).

Fleischer, Helmut, 1973, Marxism and History (London: Penguin)

Gellner, Ernest, 1983, Nation and Nationalism (Blackwell: Oxford).

Review 138, 1983
Peled, Yoav. " Labour Market Segmentation and ethnic Conflict: The Social Basis of Right-Wing Politics in Israel," in A. Arian & Shamir (Eds.), The Election in Israel – 1988 (Westview: Boulder, 1990).
Pensler, Derek J, 1995, Zionism and Technocracy (Blomington: Indiana University Press).
Portugali, Juval, 1993, Implicate Relations: Society and Space in the Israeli-Palestinian Conflict (Dordrecht: Kluwer Academy Publisher).
Poulantzas, Nicos, 1968, Political Power and Social Classes (London: Verso)
Ram, Uri, 1995, The Changing Agenda of Israeli Society (New York: State University of New York).
----------, "Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur", in History &Memory, 3,5
Sartre, Jean-Paul, 1976, Critique of Dialectical Reason (London, NLB)
Wilson, Bryan R. (Ed.), 1977, Rationality (Oxford: Blackwell)
----------, 1992, Post-Modenism, Reason and Religion (London: Routledge).
Gerth, H.H & C. W. Mills (Eds.),1974, From Max Weber (London: Routledge & Kegan Paul)
Giddens, Anthony (Ed.),1975, Positivism and Sociology (London: Heinemann)
Gramsci, Antonio, 1991, Prison Notbook (New York: Columbia University Press).
Hall, Stuart, 1988, The Hard Road to Renewal (London: Verso)
Harold James, 1989, A German Identity: 1770-1990 (New-York: Routledge).
Harris, Nigel, 1990, National Liberation (London: Penguin)
Hobsbawm Erik, 1989. Nation and Nationalism since 1789 (Cambridge: Cambridge University Press)
---------- " Identity Politics and the Left", New Left Review, 1996
Horkheimer, Max, 1947, Eclipse of Reason, (New York: Continuum)
Horowitz, Dan & Lissak, Moshe, 1978, Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate (Chicago: University of Chicago Press)
Kant, Imanuel, "Toward Perpetual Peace" in Shrover, Charles M (Ed.) The Development of the Democratic Idea (New York: New American Library).
Katz, Ya'akov, 1972, Emancipation and Assimiliation (London: Gregg International).
----------, 1986, Emancipation and Self-Emancipation (Philadelphia: Jewish Publication Society).
Kaufman, Yehezkel, 1961, The Messianic Idea (Jerusalem: Lewish Bible Society).
Kohn, Hans,1967, Prelude to Nation-states: The French and German Experience, 1789-1815 (Princeton: Van Ostrand).
Laqueur, Walter, 1972, History of Zionism (London: Weidenfeld & Nicolson).
Lucas, Noah, 1974, Modern History of Israel (London: Weidenfeld & Nicolson).
Marx, Karl and F. Engels, 1968, Selected Writing (NewYork: International)
Mills C, Write, 1956, The Power Elite (Oxford: Oxford University Press).
Miliband, Ralph, "Debates on the State", In New Left

هوامش

[1] مما يؤسف له أن التيار الرئيس للكتاب الفلسطينيين يقرأ تاريخ الصهيونية بالطريقة ذاتها، بمعنى أنه يسير إلى الخلف بدلا من الأمام، من أسفل إلى أعلى. مع أنهم بعكس الكتاب الإسرائيليين يرونه سلبيا بوضوح. وكما قال نيتشه: "أسوأ القراء هم أولئك الذين يتصرفون مثل القبائل الغازية: إنهم يأخذون قليلا من الأشياء التي يمكنهم استخدامها، ويوسخون الباقي ويفندونه، ويشتمون كل شيء" (قارئ نيتشه، إعداد هولينغليد ر. ج. كلاسيكيات بنغوين، ١٩٧٧، ص ١٥. ١٦).

كتاب نور مصالحة "طرد الفلسطينيين" نموذج مناسب لمثل هذا القارئ الفلسطيني الذي "يأخذ أشياء قليلة يمكنه استخدامها" من تاريخ الصهيونية من أجل أن يبين ما يسمونه "جوهر الصهيونية" الخاص بالنظام الإسرائيلي الحالي. ينسى مصالحة أنه باستخدام طريقته في القراءة الانتقائية يمكن للإنسان أن يبين أن الصهيونية كانت حركة خيرة وإنسانية هدفها الوحيد تأسيس "سماء روحية آمنة للشعب اليهودي".

[2] ي. رام، ١٩٥٥، هاحيفرا هإسرليليت: هيبيتيم بيكورتييم (تل أبيب: بريروت).

[3] "هذه اللبلستينوفيليا"، كما يكتب رودنسن، "أو رد الفعل اليهودي تجاه اللاسامية، التي انطلق عنانها عام ١٨٨١، وسماها سيمون يوبناو "رد الفعل الثاني" (م. رودنسن، ١٩٧٨، **إسرائيل، دولة استعمارية؟** نيويورك: موناد برس) ص ٣٨.

[4] يوسع مايكل لوي جذور المسيحانية اليهودية نحو الماركسية الحديثة وخاصة الأيديولوجيات الفوضوية: "هل هناك سمات في المسيحانية اليهودية يمكن

أن يتم ربطها بوجهة نظر عالمية ثورية (وبالفوضوية على وجه الخصوص)؟" وحتى يجيب على سؤاله، يقتبس لوي من شوليم الذي وضع هذه "الرابطة" بالفعل. شوليم نفسه، كما يرى لوي، "اقترح التناظر بين بناء المعنى والإيحاء الثوري.. ورثة تلك التقاليد اليهودية هم الذين يسميهم 'أهم أيديولوجيي المسيحانية الثورية' في قرننا: إيرنست بلوخ، والتر بنجامين، ثيودور أدورنو، هيربرت ماركوز" (م. لوي، ١٩٩٢، الإحياء واليوتوبيا: الفكر اليهودي المتحرر في وسط أوروبا، لندن: أنثلون برس) ص ٤٨.

[٥] ج. شوليم، ١٩٧٥، **دفاريم بأغو** (تل أبيب: عام عوفيد) ص ٢٥.

[٦] يقتبس شموئيل ألموغ من شوليم وسيمون بوبناو من أجل إبراز الطبيعة العلمانية للصهيونية المسيحانية. "الحقيقة هي"، كما يكتب ألموغ، "أن الصهيونية المسيحانية في الفترة التي تتم دراستها كانت علمانية بشكل أساسي، بالرغم من استخدامها مواضيع تاريخية ورموزا مستعارة من التراث الديني". (س. ألموغ، ١٩٨٥، **الصهيونية والتاريخ**، نيويورك: سانت مارتن برس) ص ٦٦.

[٧] .....

[٨] ب. بن. يهودا، **تولدوت هاتسيونوت** (تل أبيب، ماسادا، ١٩٤٤)، ص ٩٨.

[٩] "هذا المثال الأوروبي الحديث لقرار الاستقلال والتصميم الروحي الذاتي، والمبادرة الفردية القلقة" كما يكتب كيدوري، [...] أصبح منافسا للنظرة التقليدية، منافسا يوصي بزيادة أعداد الآسيويين والأفارقة من خلال مستوى الإنجاز الغربي. (ي. كيدوري، القومية في آسيا وإفريقيا، (نيو أمريكان لايبراري، ١٩٧٠)، ص ٢٥.

[١٠] عرف ناحوم غولدمان الصهيونية بأنها حركة مجموعة صغيرة من نخبة ما بعد الاستيعاب. وقد كتب: "الاستثناء الوحيد هو الأقلية الصغيرة من النخبة الصهيونية التي انشقت عن الاستيعاب وخلقت ما يسميه كيرت بلومنفيلد، أحد ممثليها الأكثر موهبة، صهيونية ما بعد الاستيعاب". (ن. غولدمان، السيرة الذاتية لناحوم غولدمان (نيويورك، هولت وراينهارت ووينستون، ١٩٦٩)، ص ٦١.

[١١] يصف والتر لاكير "الدائرة الصغيرة من شباب الصهيونية الذين أحاطوا بهيرتسل إثر نشر كتيبه" **دولة اليهود**". ويفسر في موضع آخر أن "ديفيد وولفسون كان في التاسعةوالأربعين من العمر عندما أصبح قائدا للحركة الصهيونية. كان رجلا مسنا في حركة مؤلفة في الأساس من الشباب". (و. لاكير، تاريخ الصهيونية، لندن، ويدنفيلد ونيكولسن، ١٩٧٢)، ص ٨٦، ١١٥.

[١٢] هناك دلالة في أن الصورة التي التقطت في مؤتمر كاتوفيتز أن يكون ثلثا المشاركين الستة والعشرين ـ بمن فيهم القادة ـ من متوسطي العمر أو أكبر. مع ذلك، فإن الجيل الأصغر من الصهيونيين الأوائل كان خائب الأمل من التنويريين، وبالتالي من الانعتاق اليهودي. قدم هانز كون، في واحدة من كتاباته المبكرة، فكرة ناثان بيرنباوم الصهيونية ، وهو واحد من مفكري الصهيونية الأوائل. "أفكار بيرنباوم"، كما يشرح كون، "تشترك في كثير من النقاط، مع 'إقليمية' التيارات المحافظة في فرنسا وألمانيا، التي هدفت إلى المحافظة على الهوية الذاتية لكل واحد من التجمعات الإنسانية. (هـ. كون، ليتولدوت هارايون هاتسيوني، وارسو، المدير التنفيذي لبرت هنوآر، ١٩٣٠)، ص ٥.

واستعرض يواشيم دورون في رسالته للدكتوراه، العناصر اللاسامية الواضحة في الفكرة الصهيونية. وفي حالة آرثر روبين، استنتج دورون، "أننا نستطيع أن نرى الأصلين الأيديولوجيين للموقف النقدي لأنماط يهودية معينة وطبقات اجتماعية: ١) مجموعة القيم الأروستقراطية التي سادت في المجتمع الألماني خلال الرايخ الثاني. ٢) مجموعة قيم الطبقة الوسطى القديمة في أوروبا الوسطى وأخلاقياتها الاقتصادية". طبقا لذلك، يرى دورون أن اللاسامية الحديثة، والعناصر اللاسامية في الصهيونية، يجب أن ينظر إليهما "في سياق القوى الاجتماعية والإطار الأيديولوجي لمرجعية مجتمع الأغيار". وبالنظر من خلال وجهة النظر هذه، فإن البيانات ضد اليهودية لم تكن دائما نتيجة التوتر بين الشعب اليهودي وأمم الأغيار، بل **بسبب إنتاج توترات وصراعات مع مجتمع الأغيار ذاته**. (ج. دورون، تأثير الأيديولوجيات الألمانية في صهيونية أوروبا الوسطى ١٨٨٥ ـ ١٩١٤)، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة تل أبيب ١٩٧٧، ص ١٤٠).

[١٣] تولدوت، ص ١٧٦.

[١٤] السابق.

[١٥] السابق ص١

[١٦] تولودوت، ص ٥٧.

[١٧] أز ياري، زيخرونوت أرض إسرائيل (القدس، ١٩٤٧)، ص ٦٥.

[١٨] السابق.

[١٩] السابق، ص ١٥٧.

[٢٠] ي. روئي، "العلاقات بين رحوفوت وجيرانها العرب ١٨٩٠ ـ ١٩١٤" في هاتزيونوت، ١ (١٩٧٠)، ص ١٦٠.

[٢١] زخرونوت، ص ٣٦٧.

[٢٢] أ. شابيرا، بيرل (تل أبيب، سفريات أوفكيم، ١٩٨٠)، ص ٥٨.

[٢٣] السابق.

[٢٤] الأرض، ص ٩.

[٢٥] وقف يوسف سالمون من جامعة تل أبيب في دراسته (كاتدرا، ١٢:٤ ـ ٣٢) ضد ما يسميه كولات "الصورة النمطية" لليشوف القديم، كمجتمع يهودي أرثوذكسي عاش مستقلا ومنفصلا عن اليشوف الصهيوني. وقد نظر الكتاب المبكرون إلى المستوطنة الصهيونية المبكرة كمثال يحمل القومية اليهودية الحديثة، بينما وصفوا اليشوف القديم بمعايير الغيتو التقليدية. وبعكس الكتاب السابقين، يركز سالمون على ما يسميه "التعديلية"، أي العناصر الحديثة التنويرية في اليشوف القديم. وهو بالتالي يقلل من قيمة الصراع بين اليشوف القديم واليشوف الصهيوني الجديد، يبالغ في تقدير الاستمرارية بين المجتمعين. على أية حال، وطبقا للتفسيرين، فإن اليشوف القديم والجديد يعرفان بمصطلحات قومية يهودية خاصة، لا من خلال السياق التاريخي لفلسطين العثمانية والانتدابية. وهكذا فإن مادة البحث في الحالتين ما تزال "اليشوف اليهودي في ارض إسرائيل". ومن الواضح أن نقد سالمون يبالغ كثيرا فيما يخص الهوية اليهودية لليشوف الصهيوني.

[٢٦] إ. بابي، "هاهيستوريا هاحداشا شيل ١٩٤٨" في **تيوريا أوبيكوريت**، ٣ (١٩٩٣)، ص ١٠٤.

[٢٧] أ. رام، "الهيستوريوغرافيا الصهيونية واختراع القومية اليهودية الحديثة: حالة بن تسيون دينور"، في "التاريخ والذاكرة، ٣، ٥ : ص ٩٥.

[٢٨] بن تسيون ديور، **دوروت فيريشوموت** (القدس، بياليك، ١٩٧٨)، ص ٣.

[٢٩] السابق.

[٣٠] السابق.

[٣١] "هاهيستوريا" ص ١٠٥.

[٣٢] الثقافة، ص ٥٧.

[٣٣] ي. كاتس، غورميم ايديولوجيم ..... (القدس، أكاديمون، ١٩٧٠) ص ٣٧.

[٣٤] السابق، ص ٥٠.

[٣٥] السابق.

[٣٦] ج. كاتس، الانعتاق والاستيعاب (إنجلترا، غريغ انترناشينال بابلشر، ١٩٧٢)، ص ١٣١.

[٣٧] السابق، ص ٢٩.

[٣٨] الانعتاق، ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

[٣٩] م. هيس، إحياء إسرائيل: روما والقدس، السؤال القومي الأخير (لينكولن، نبراسكا، جامعة نبراسكا برس، ١٩٥٥، الرسالة الخامسة.

[٤٠] الانعتاق، ص ١١.

[٤١] ليس جميع تفسير كاتس أصيلا. معظم القادة الصهيونيين عرّفوا الصهيونية بمعايير هذه النتيجة. ثيودور هيرتسل، في خطابه في المؤتمر الصهيوني الأول عام ١٨٩٧ عرف الصهيونية بأنها "عودة إلى اليهودية [لكن] لا نية لدينا لترك الثقافة التي تعلمناها. وفوق ذلك، فنحن نتطلع إلى ثقافة أكثر اتساعا" في أ. إيلون، هيرتسل (تل أبيب، عام عوفيد، ١٩٧٥)، ص ٢٦٧.

ويعرف غريشون شوليم صهيونيته كعملية ديالكتيكية. ويشرح "لقد اكتشفت الديالكتيك تدريجيا من خلال مراقبةالتناقضات الداخلية لإحياء اللغة العلمانية: من خلال تجربتي ودراساتي في تعقيدات الصهيونية" (ديفاريم باغو، ص ١٦.

[٤٢] الانعتاق، ص ١٣٦.

[٤٣] يتوسع عزرا مندلسون من الجامعة العبرية في إحدى مقالاته حول دور الصهيونية في تاريخ يهود بولندا خلال عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته. "كيف يمكن لضعف الحركة الصهيونية أن يفسر؟" هكذا يسأل مندلسون، "يستطيع الإنسان أن يقول إن ايديولوجيا الصهيونية لم تستطع أن تشق طريقها إلى أجزاء معينة من يهود بولندا. وكانت الصهيونية في نظر كثير من اليهود حديثة جدا وعلمانية جدا. كانت هذه حالة الجزء الأرثوذكسي القوي. وفي نظر كثير من اليهود الذين تركوا عالم اليهودية التقليدي، كانت الصهيونية 'يهودية' جدا، قومية جدا وتفتقر إلى الامتداد العالمي.

هؤلاء الناس كانوا منجذبين إلى الحركات اليسارية". (ع. مندلسون، "هأيم هايتاه شيل هاتزيونوت أل هأيليوناه بيبولين؟" في هـ. أفني وج. شييموني (محرران)، هاتزيونوت أومينا غديها بآم هايهودي (القدس، هاسفريا هاتزيونيت، ١٩٩٠)، ص ٢٤٤.

يتسحاق زوكرمان (أنتيك)،وهو واحد من قادة التنظيم اليهودي المحارب في غيتو وارسو، وصف في سيرته **شيفا هاشانيم هاهين** الصعوبات الضخمة التي واجهها هو وزملاؤه القادة الآخرون لحركة الشباب في الغيتو، بسبب قوة المؤسسة البرجوازية والحاخامية في الغيتو.

[٤٤] م. فريدمان، غورمين أيديولوجيميم أوميتسيوتييم بعاليات هالويميوت هايهوديم (القدس، منشورات الجامعة العبرية، ١٩٧٠)، ص ١١٥.

[٤٥] أنطوني د. سميث، الأصول الإثنية للأمم (أكفورد، بلاكويل، ١٩٨٦)، ص ١٤١.

[٤٦] ر. إندن، الهوية والتفوق في هند العصور الوسطى وعالم الحداثة وما بعد الحداثة، ورقة تمهيدية قدمها المؤلف في مؤتمر حول الهوية والحداثة والسياسة، في دائرة الدراسات السياسية،SOAS: أيلول ١٩٩٤، ص ٣٧.

[٤٧] العرقية، ص ١٤٢.

[٤٨] ي. غيلنر، الأقوام والقوميات، (أكفورد، بلاكويل، ١٩٨٣)، ص ١.

[٤٩] م. بوبر، "أرض لشعبين اثنين" (تل أبيب، عام عوفيد، ١٩٨٨)، ص ٤٣.

[٥٠] أرتز، ص ٤٤.

[٥١] السابق، ص ٥١.

[٥٢] السابق.

[٥٣] السابق.

[٥٤] يبرز إيرفن م. زايتلين في مقدمته لدراسته، الدور الريادي للتنويريين في تاريخ النظرية الاجتماعية. يكتب زايتلين أنه "يجب أن يكون واضحا لماذا كان التنوير أهم نقطة انطلاق منطقية إذا كان الإنسان مهتما بأصول النظرية الاجتماعية".

إيرفن م. زايتلين، الأيديولوجيا وتطور النظرية الاجتماعية (نيوجيرسي، برينتايس ـ هول النتحدة، ١٩٨٩)، ص ٩.

[٥٥] الفكرة، ص ٤٢٩، ٤٣١.

[٥٦] السابق، ص ٣٥٥.

[٥٧] م. زوكرمان، هيريتسبتسيا.....، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة تل أبيب عام ١٩٨٨.

[٥٨] جان ـ إيف غويمار، الأيديولوجيا القومية، (باريس، شان ليبر، ١٩٧٤)، ص ٢٨.

[٥٩] الأيديولوجيا، ص ٢٢، ٣١.

[٦٠] الفكرة، ص ٣٥٢.

[٦١] جاكوب تالمون، المؤرخ الإسرائيلي الشهير، يقترح تفسيرا مختلفا يخص "اختراع" القومية العضوية في ألمانيا وأوروبا الغربية. وهو في كتابه أصول الديمقراطية الاستبدادية والمسيحانية السياسية يصنف الفكر السياسي الحديث بمعايير تيارين سائدين: "الديمقراطية الليبرالية" و "اليمقراطية الاستبدادية"، أو "المسيحانية السياسية". "هذان التياران"، كما كتب تالمون، "تواجدا جنبا إلى جنب منذ القرن الثامن عشر. والتوتر بينهما خلق فصلا جديدا في التاريخ الحديث، وأصبح أكثر المواضيع أهمية في عصرنا". (ج. ل. تالمون، أصول الديمقراطية الاستبدادية، لندن، ميروري بوكس، ١٩٦١). المقدمة.

تالمون، بعكس كون وغويمار، يرى القومية العضوية لألمانيا وأوروبا الشرقية لا كنقيض للحسم في الثورة الفرنسية، بل كنتيجة حتمية لـ"مسيحانيتها السياسية". وبكلمات أخرى، يتقصى تالمون أصول القومية اشتراكية الألمانية، وكذلك الماركسية، داخل ما يسميه "السمات "**المسيحانية**" للثورة الفرنسية. وكان خطأ، من وجهة نظره، رؤية "القومية العضوية" كاختراع ألماني وأوروبي شرقي. كان يجب أن ينظر إليه، كما يجادل، كـ"موجة ضمن التيار العريض للمسيحانية السياسية التي سادت في الجزء الأكبر من عالمنا المعاصر". وقد بدأ تالمون تفسيره الهيستوريوغرافي بتعريف فكرتين سياسيتين عظيمتين. وهكذا فهو ينظر إلى "مجموع العملية التاريخية" كتجسيد للفكرتين، لا بالطريقة الأخرى؛ التي تنظر إلى هاتين الفكرتين في سياق مجموع العملية التاريخية الأوروبية.

[٦٢] الفكرة، ص ٤٣٠.

[٦٣] آرتس، ص ٥٥.

[٦٤] السابق، ص ١٨١.

[٦٥] السابق.

[٦٦] السابق.

[٦٧] إز شتيرن (محرر)، الأمة والعالم، (القدس، ١٩٥٢)، ص١.

[٦٨] السابق.

[٦٩] السابق، ص ٤.

[٧٠] السابق.

[٧١] السابق.

[٧٢] إرتز، ص ١٣٤.

[٧٣] السابق، ص ١٤٣.

[٧٤] السابق، ص ٢٢٢.

[٧٥] الأمة، ص ٦.

[٧٦] يز هوبسباوم، "اختراع التقاليد" في يز هوبسباوم و ت. رينجر (محرران) (كامبريدج،CUP، ١٩٨٣)، ص ١٣.

المقال مترجم عن الانكليزية